Xavier ZUBIRI Sobre la esencia

Xavier ZUBIRI

SOBRE LA ESENCIA

Alianza Editorial
Sociedad de Estudios y Publicaciones

XAVIER ZUBIRI

Estudios filosóficos

Sobre la esencia (1962)
Indices de «Sobre la esencia» (Ignacio Ellacuría)
Cinco lecciones de filosofía (1963)
Inteligencia sentiente (1980)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre y Dios (1984)
Dimensión histórica del ser humano (en REALITAS I; 1974)
Concepto descriptivo del tiempo (en REALITAS II; 1976)
Respectividad de lo real (en REALITAS III-IV; 1979)

Xavier Zubiri

Sobre la esencia

Alianza Editorial
Sociedad de Estudios y Publicaciones
1985

Primera edición en «Sociedad de Estudios y Publicaciones»: 1962
Segunda edición: 1963
Tercera edición: 1963
Cuarta edición: 1972
Primera edición en «Alianza Editorial, S. A.»: 1985

© Carmen Castro de Zubiri
© Fundación Banco Urquijo
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-9028-7
Depósito legal: M. 19.581-1985
Impreso en GREFOL, S. A.,
Polígono II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

Este libro ha sido posible gracias a la Sociedad de Estudios y Publicaciones de la Fundación Banco Urquijo.

NOTA PRELIMINAR

En diciembre de 1962 publicó Xavier Zubiri Sobre la esencia. *Habían transcurrido casi veinte años desde que viera la luz en 1945 su anterior libro,* Naturaleza, Historia, Dios. *La expectación suscitada por la nueva obra fue tan grande que los ejemplares se agotaron en el espacio de pocos días. En marzo de 1963 apareció la segunda edición, y en noviembre de ese mismo año hubo de salir la tercera. En 1965 publicó Ignacio Ellacuría un volumen de* Indices de Sobre la esencia, *también en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Poco después, en 1968, editaba la Max Hueber Verlag de Munich la traducción alemana,* Vom Wesen, *realizada por Hans Gerd Rötzer y parcialmente supervisada por el propio Zubiri. La edición llevaba un corto prólogo del filósofo Alois Dempf.*

La cuarta edición española apareció diez años después de la primera, en septiembre de 1972, de nuevo en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Su única diferencia respecto de las tres anteriores estaba en la numeración de las páginas, que ahora comenzaba dos folios antes que en las precedentes, razón por la cual la antigua página 1 llevaba ahora el número 5, y en general la página n *de las tres ediciones anteriores se había convertido en la* n+4. *Esto provocó ciertas molestias, ya que las citas de todos los trabajos aparecidos en esos diez años se habían realizado de acuerdo con la paginación primitiva, que era tam-*

bién la ofrecida por los índices de Ellacuría. Ello explica que se llegara pronto al acuerdo tácito entre editores e investigadores de seguir utilizando la paginación de la editio princeps *de 1962. Este fue el criterio adoptado por A. Robert Caponigri en su edición norteamericana (*On Essence. *The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1980), que llevaba impresas en los márgenes las páginas de la primera edición española. Y éste es también el criterio que seguimos en la presente edición, quinta de las españolas.*

Esta edición contiene otra novedad que la hará aún más útil. Se trata del «Indice analítico», elaborado por Antonio González. En un principio pensamos incluir el «índice ideológico» de Ignacio Ellacuría, excluyendo el más amplio y no menos útil «índice esquemático». Pero pronto vimos que aquél solo no era suficiente. Ha sido preciso, pues, elaborar un índice nuevo que, por supuesto, recoge todo lo contenido en el índice ideológico de Ellacuría. El utilísimo «índice esquemático» del libro de Ellacuría sigue conservando, naturalmente, toda su validez.

Sobre la esencia *sale ahora a luz como volumen de la colección en que ya han aparecido los tres tomos dedicados al análisis de la intelección humana (1980-1983) y el libro sobre el problema de Dios (1984). Los primeros constituyen lo último que él publicó en vida, y por ello también la expresión más madura y rigurosa de su filosofía y el lugar más apropiado para la correcta interpretación de todos los demás escritos. Pienso que desde su última producción las viejas páginas de* Sobre la esencia *cobran nueva luz y adquieren redoblada actualidad.*

Diego Gracia

Madrid, febrero de 1985

PARTE PRIMERA

EL PROBLEMA DE LA ESENCIA

περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία

Esta (es una) especulación sobre la sustancia.

(Aristóteles, Met. 1069 a 18.)

INTRODUCCION

Esencia es el título de uno de los temas centrales de toda metafísica. El vocablo latino *essentia* es un término culto; es el abstracto de un presunto participio presente *essens* (esente) del verbo *esse* (ser). Morfológicamente es, pues, el homólogo exacto del griego οὐσία, que es a su vez (o cuando menos así era percibido por los griegos) un abstracto del participio presente femenino οὖσα del verbo εἶναι (ser). Esta homología podría llevar a pensar que οὐσία significaba esencia. Sin embargo, no es así. El vocablo griego, en el lenguaje usual, es muy rico en sentidos y matices; y en todos ellos lo emplea Aristóteles. Pero cuando el filósofo lo usó como término técnico, significó no esencia, sino *substantia,* sustancia. En cambio, lo que este vocablo latino traduce exactamente es el término ὑποκείμενον, aquello que «está-por-bajo-de», o que «es-soporte-de» accidentes (συμβεβηκότα). No es una mera complicación de azares lingüísticos; es que para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *sub-stante.* En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι y los latinos *quidditas,* el «lo que» es la οὐσία, la sustancia. Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta. La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia.

Esta implicación o mutua referencia de esencia y sustan-

cia dentro de su innegable distinción, ha corrido, como es forzoso, a lo largo de toda la historia de la filosofía, pero cobrando distinto carácter. Durante la Edad Media se repiten fundamentalmente las ideas de Aristóteles sobre este punto. Pero a partir de fines del siglo XIV, y culminando la idea en Descartes, la esencia comienza a disociarse de la sustancia, y queda referida a ésta de un modo por así decirlo laxo. Descartes no duda, en efecto, de que la sola evidencia inmediata garantiza que la esencia del *ego* es ser una *res cogitans,* algo pensante, mientras que la esencia del mundo es ser una *res extensa,* algo extenso. Ahora bien, aquí *res* no significa cosa, esto es, sustancia, sino tan sólo lo que la escolástica entendía por *res,* a saber, la esencia en su sentido latísimo, el «qué»; por eso he traducido el término por «algo». Y esta *res* o esencia es tan distinta de «cosa» o sustancia, que para aprehender aquélla sería suficiente la cogitación evidente, mientras que para asegurarse de que la esencia se encuentra realizada en «cosas o sustancias» no sólo no le basta a Descartes con la evidencia, sino que tiene que dar el problemático rodeo de apelar nada menos que a la veracidad divina. La esencia y la sustancia quedan implicadas, pues, pero de la manera más laxa concebible: tan sólo por la mera *potentia Dei ordinata,* por el poder «razonable» de Dios.

A partir de este momento ese vínculo cae casi por sí mismo, y la sustancia queda allende la esencia; no podía menos de suceder así. Pero la esencia continúa referida a una sustancia especial, la sustancia pensante, que en cuanto pensante sería un sujeto sustancial. La esencia sería entonces un acto formal de concepción de este pensamiento o cuando menos su término meramente objetivo: es el idealismo de la esencia en sus diversas formas y matices.

En la filosofía actual, es verdad que aun esta implicación parece desvanecerse. Fiel si no a la letra, sí al espíritu

cartesiano, Husserl siguiendo a un escolástico, a Brentano, afirmará que las esencias nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las sustancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo. Un paso más, y des-sustancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser «mi conciencia», y este «mi» cobra el carácter de ser simplemente «mi propio existir». Con lo cual, lo que antes se llamó «sujeto» pensante, conciencia, etc., es ahora sólo una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir. Es la tesis de todos los existencialismos. La realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica.

Podría pensarse entonces que los avatares intelectuales han recaído más bien sobre la sustancia que sobre la esencia, como si el concepto de ésta se hubiera conservado imperturbablemente idéntico en la filosofía. Nada más erróneo. Pero un error explicable, porque esos términos consagrados por una tradición multisecular pueden producir, por el mero hecho de su consagración, la engañosa impresión de que al emplearlos, todos los entienden de la misma manera, cuando la verdad es que muchas veces envuelven conceptos distintos. Y es lo que ocurre en nuestro caso. Al hilo de la transformación del concepto de realidad como sustancia, ha ido transformándose el concepto de «lo que» es esta realidad, a saber la esencia. Por singular paradoja nos hallamos, pues, ante el mismo problema con el que desde un principio tuvo que debatirse el propio Aristóteles: la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia.

Por esto es por lo que he puesto, como lema del trabajo, la

frase con que comienza Aristóteles el libro XII de su Metafísica: «Esta (es una) especulación sobre la sustancia». En este pasaje Aristóteles reafirma su idea de la realidad como sustancia, y trata formalmente de encontrar sus causas Pero nada impide—todo lo contrario—aplicar aquella frase a una investigación acerca de la esencia de la sustancia tal como la lleva a cabo en el libro VII. Ahora bien, al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino como recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como una invitación a replantearlo. No se trata, en efecto, de tomar dos conceptos ya hechos, el de sustancia y el de esencia, y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late, el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial.

Capítulo primero

EL PROBLEMA DE LA ESENCIA

Ante todo, indiquemos la forma en que, en un primer enfoque, vamos a afrontar el problema de la esencia. Llamamos esencia—después entraremos en determinaciones más apretadas—a «lo que» es una cosa real. Y este «qué» puede constituir problema en tres direcciones precisas.

En una primera dirección puede preguntarse por el «qué» respecto del hecho de que tenga existencia. Toda cosa real, en efecto, puede ser declarada o concebida desde dos puntos de vista distintos. O bien diciendo de ella «qué» es o bien diciendo que eso que ella es, es una realidad existente. Son dos puntos de vista perfectamente distintos. Puedo, en efecto, entender lo que una cosa es, con entera abstracción de que tenga o no existencia; y puedo entender el hecho de su existencia actual sin la intelección, por lo menos precisa, de lo que ella es. De aquí resulta que, conceptivamente, la esencia (el «qué») y la existencia, son dos momentos de nuestra exposición o concepción; más aún, son dos momentos de la cosa real como término o sujeto de dicha concepción. De estos dos momentos, cada uno remite al otro: en toda cosa, la existencia es existencia de «algo», y el «algo» es siempre algo «existente», porque si no lo fuera no sería algo, sino una pura nada. Por consiguiente, considerada la cosa real como término de un λόγος, de una concepción, es innegable que

esencia y existencia son dos momentos distintos de la cosa *qua* λεγόμενον, es decir, de la cosa en tanto que expresada en una predicación. Pues bien, puede preguntarse entonces por qué toda cosa posee esta dualidad «conceptiva». He aquí la primera dirección en la que puede plantearse el problema de la esencia respecto de la existencia. La filosofía clásica nos dirá que el fundamento de esta dualidad conceptiva se halla por lo menos en el hecho de la «causación»: por ser causada, toda cosa justifica que nos preguntemos por el hecho mismo de que tenga existencia (puesto que en la causación la ha adquirido) y por la índole de lo existente. Y este es el punto preciso en que en esta dirección surge un grave problema: el problema de si son exactos los dos supuestos de que se parte. Primero: ¿esta dualidad es primaria y formalmente de carácter «conceptivo», es decir, consiste en la manera de declarar una cosa por el λόγος? Segundo: ¿es «la causalidad» el fundamento radical de esta dualidad? Es una cuestión de decisiva trascendencia. Pero evidentemente no es una cuestión referente a las cosas por sí mismas sino por nuestro modo de afrontarlas intelectivamente.

Solventada esta cuestión, surge otra, más grave todavía en esta misma línea de la esencia en su diferencia respecto de la existencia. Que sean dos momentos conceptivamente distintos y fundados en la cosa misma ¿significa que la cosa real en cuanto real, es decir, en su estructura «física» [1] propia, posea dos caracteres también física y actualmente distintos independientemente de toda consideración intelectiva? Porque no es lo mismo—y sobre ello insistiré largamente en el curso de este trabajo—la estructura de una cosa en tanto que término de λόγος predicativo, y la estructura «física» interna de la cosa tomada en y por sí misma. Toda realidad puede

[1] Véase a propósito de este vocablo la nota general al final de este capítulo.

ser hecha término de un λόγος predicativo, pero eso no significa que esté físicamente «compuesta» de un atributo y de un sujeto. ¿Es la esencia algo físicamente distinto de la existencia? He aquí la segunda dirección en que puede plantearse el problema de la esencia. Puede suponerse que esencia y existencia son tan sólo dos momentos o aspectos que ofrece una misma y única cosa a la concepción o al λόγος predicativo. Independientemente de toda intelección no habría sino pura y simplemente la cosa. Sólo un falso conceptismo habría conducido a convertir estos dos aspectos conceptivos de la realidad en dos momentos físicamente distintos de ella. En el fondo, se trataría de que todas las cosas están causadas; nada más. Y de hecho, históricamente, sólo la idea de la creación *ex nihilo* es la que ha conducido a la contraposición de *essentia* y *existentia*. En cambio, en otras filosofías, la dualidad esencia-existencia es una dualidad físicamente real. Entonces la esencia tendría un respecto físico a la existencia, y se plantearía la cuestión de cuál sea este respecto. La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad.

Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea la solución que se dé a este problema, es decir, sea o no verdad que la esencia envuelve un respecto real a la existencia, la esencia es algo en sí misma; de lo contrario, ni podría preguntarse si es o no realmente respectiva a la existencia. Por tanto, anteriormente al problema de la esencia respecto de la existencia, hay un problema de la esencia en otra dirección, a saber, el problema de la esencia considerada en y por sí misma. Es la tercera dirección en que puede enfocarse el problema de la esencia. Tomemos una cosa real cualquiera. Decimos de ella que es esto o lo otro. Tal vez no todo cuanto ella es le sea esencial. Pues bien, nuestro problema consiste,

por lo pronto, en averiguar qué es esto que dentro de todo lo que la cosa es, le es esencial a ella. Es un problema interno al «qué» mismo, el problema de la esencia como momento del «qué». ¿Qué es lo esencial de un «qué»? Este momento esencial es un momento real en la cosa misma, es un momento real de su estructura «física». Lo que queremos averiguar es, pues, en qué consiste la índole real de este momento estructural físico de la cosa que llamamos «esencia».

En definitiva, nos preguntamos, en primer lugar, por la esencia considerada no como término de nuestra manera de afrontar las cosas reales, sino como momento de ellas. En segundo lugar, nos preguntamos de entrada por este momento considerado en sí mismo y no en su eventual respecto a la existencia. En tercer lugar, nos preguntamos finalmente por ese momento como momento estructural y físico de la cosa real. Tal es la dirección en que vamos a afrontar el problema de la esencia. A primera vista pudiera parecer que es una reducción del problema metafísico de la esencia de la cosa a lo «mero esencial» de ella, es decir, a sólo lo más importante de lo que la cosa es. Pero veremos en el curso de este estudio que no es así, sino todo lo contrario.

Queda con ello trazado el camino inicial de nuestra investigación. Anticipando ideas, comenzaré por una determinación provisional del concepto de esencia, que será a la vez una formulación más precisa de nuestro problema. Examinaré después algunos de los conceptos más importantes que de la esencia se han dado en filosofía, no tanto por un legítimo deseo de información, sino como medio, en cierto modo dialéctico, para enfocar la visión de la esencia. Entonces estaremos ya en franquía para tratar finalmente de enfrentarnos de una manera directa y positiva con el problema de la esencia.

NOTA GENERAL

A lo largo de todo este trabajo aparece continuamente el vocablo «físico». Un lector no familiarizado con la historia de la filosofía puede encontrarse desorientado, porque esta palabra no tiene en la filosofía antigua el mismo sentido que en la ciencia y en la filosofía modernas. Físico es, desde hace unos siglos, el carácter de una clase muy determinada de cosas reales: los cuerpos inanimados. Pero en sí mismo este sentido no es sino una restricción o especialización de un sentido mucho más amplio y radical, vinculado a la etimología del vocablo y al concepto primitivamente significado por él. Es éste el sentido que tiene en la filosofía antigua. Como es enormemente expresivo, creo que es menester recuperarlo y darle entrada en la filosofía actual. Mejor que con definiciones o consideraciones teóricas, se entenderá lo que se quiere decir apelando más bien a ejemplos concretos.

«Físico» no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo φύειν, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido se opone a lo «artificial», que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó φύσις, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que «físicamente», esto es, «naturalmente», procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden toda sus propiedades activas o pasivas. Es físico todo lo que pertenece a la cosa en esta forma. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos «física», sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las inteleciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo «físico» en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional (permítaseme no entrar aquí en precisiones rigurosas, imprescindibles, por otra parte, si fuéramos a tratar el tema). Lo inteligido,

en cuanto tal, no es una parte física de la inteligencia; pero, en cambio, el acto mismo de inteligir es algo físico. Aquí, pues, lo «físico» se contrapone a lo «intencional». Y de aquí «físico» vino a ser sinónimo de «real», en el sentido estricto de este vocablo.

Lo dicho puede aclararse atendiendo a la distinción entre las notas o propiedades de las cosas. El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado, y que contribuyen a «integrar» la realidad de aquél. Lo son asimismo un acto de memoria y uno de pasión. En cambio, dos notas tales como la «vida» y la «vegetación» de un manzano no son notas que se distinguen físicamente, porque en el manzano no tenemos de un lado «la vida» y de otro «las funciones vegetativas». Vida y vegetación no integran el manzano. Más que notas poseidas por él son aspectos que nos ofrece el manzano entero según nuestro modo de considerarlo, esto es, según lo considere como algo que tiene un modo de ser distinto del de una piedra o como algo dotado de funciones propias constitutivas de este modo de ser y distintas de las de un perro. No se distinguen en el manzano, independientemente de mi modo de considerarlo; en cambio, en el manzano, su peso y su color son cada uno lo que son, aunque no haya inteligencia ninguna que los considere. Por esto suele decirse que estas últimas propiedades se distinguen físicamente, mientras que los aspectos se distinguen tan sólo «lógicamente» (yo preferiría decir «conceptivamente»). Para que haya distinción real y composición física no basta con que dos conceptos sean independientes entre sí, sino que hace falta, además, que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes en una cosa «física». Evidentemente, la «integración» no es el único tipo de composición física. Basta con que se trate, por ejemplo, de dos principios constitutivos de algo, tales como la materia prima y la forma sustancial en el sistema aristotélico.

Físico y real, *en sentido estricto,* son sinónimos. Pero el vocablo realidad tiene también en nuestros idiomas usos muy varios, lo cual no contribuye precisamente a aclarar las ideas, sobre todo en los siglos postcartesianos, tan poco exigentes en punto a precisión. A veces, a eso que hemos llamado antes «intencional» suele también llamársele real; por ejemplo, cuando se habla de números reales, etc. Salta a la

vista que los números, las figuras, etc., no son realidades como un pedazo de hierro, un manzano, un perro, un hombre. Por esto, para subrayar que se trata de realidades de este último tipo suelo llamarlas a veces «realidades físicas» o cosas «físicamente reales». Es un puro pleonasmo pero muy útil.

Para ser exacto, habría de entrar en precisiones mayores de todo orden. Pero estas líneas pueden ser suficientes, por lo menos, para orientar al lector desprevenido.

Capítulo segundo

DETERMINACION PROVISIONAL DEL CONCEPTO DE ESENCIA

Comencemos por acotar de una manera provisional, el concepto de esencia. De no tener ante los ojos la esencia misma, todas nuestras consideraciones correrían el riesgo de caer en el vacío, y sobre todo, careceríamos de punto de referencia para fundamentarlas y discutirlas. Naturalmente, esto obliga a recurrir a ideas que sólo al final del trabajo adquirirán claridad y justificación adecuadas, por ser el resultado propio de aquél. Pero nada impide anticipar someramente, aunque sea de una manera un poco vaga, algunos de los caracteres que, a mi modo de ver, ha de poseer eso que llamamos la esencia de algo.

Tomado en su primigenia acepción, el vocablo «esencia» significa aquello que responde al nombre o a la pregunta de «qué» es algo, su *quid,* su τί. En sentido lato, el qué de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres (poco importa el vocablo). Estas notas no flotan cada una por su lado sino que constituyen una unidad, no por adición exterior, sino una unidad interna, esa unidad en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de «la» cosa, y recíprocamente que «la» cosa posee tales o cuales notas. Las notas poseen, pues, unidad y una unidad interna. Si carecieran de unidad y repo-

sara cada una sobre sí misma, no tendríamos «una» cosa, sino varias. Si la unidad fuera meramente aditiva o externa tendríamos un conglomerado o mosaico de cosas, pero no rigurosamente «una cosa». En esta dimensión latísima, el «qué» significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee *hic et nunc,* incluyendo este mismo *hic* y este mismo *nunc.* Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la función deíctica, esto es, de mera indicación nominal: es «esto».

Pero el «qué» puede tener una acepción más restringida. En la propia aprehensión, si no en la primera, en el rigor de los términos, sí por lo menos en la aprehensión simple (no confundir la «aprehensión simple» de algo con su «simple aprehensión»), esto es, en aquella que incluye la aprehensión de una cosa real entre otras, esta cosa presenta notas que rápidamente cobran una función caracterizadora o distintiva suya, a diferencia de otras notas que ella posee por así decirlo indistintamente, de un modo real pero indiferente. Es una aprehensión de la cosa como siendo «la misma» a pesar de que varíen esas notas indiferentes; más aún, aprehenderlas como una mera «variación» de la «misma» cosa, es algo congénere a la aprehensión de las notas como características «suyas». Poco importa el respecto de esta mismidad: puede ser una mismidad de clase (hombre, perro, manzano, etcétera), o una mismidad individual (es el mismo personaje con distinto ropaje, peinado, etc.). Entonces ya no tenemos una mera δεῖξις, sino que ésta se ha transformado en verdadera «denominación», sea propia o específica. El «qué» así entendido no responde a la pregunta de un *quid* deíctico, sino a la pregunta de un *quid* denominativo: ya no es solamento «esto», sino Pedro, hombre, perro, etc. Este *quid* no

abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende *hic et nunc,* sino tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad. A este «qué» no suele llamarse esencia, pero debiera llamársele, porque es imprescindible referirse a él para comprender cómo del primer sentido de esencia, el sentido más lato, surge el problema de la esencia en un tercer sentido, la esencia en sentido estricto.

En efecto, un paso más, y en el «qué» entendido en el segundo sentido, la intelección pensante tiene que realizar una ardua tarea para conceptuar con rigor el «qué» esencial de algo. Porque el límite riguroso entre aquellas notas que caracterizan la mismidad de una cosa real y aquellas otras que le son indiferentes o accesorias en este respecto, es sumamente vago y flotante. Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales. Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido. Y el conjunto unitario de todas estas notas esenciales es a lo que en sentido estricto llamaré esencia. Para ser exactos añadamos que la esencia así entendida no es sólo el conjunto unitario de notas que la cosa posee necesariamente, sino que en este conjunto unitario, su unidad reviste un carácter sumamento preciso. La unidad, en efecto, no es sólo interna, sino que es además primaria y radical, es decir, es una unidad tal que, respecto de ella, las notas no

son sino momentos en que, por así decirlo, se despliega exhaustivamente dicha unidad. En el ejemplo clásico del hombre como animal racional, diremos que se es animal y racional porque se es hombre, y no que se es hombre porque se es animal y racional. Animalidad y racionalidad son los momentos en que está exhaustivamente desplegado eso que llamamos ser hombre. Por tanto, la unidad de la animalidad y de la racionalidad no sólo es intrínseca, sino que es «primaria». La esencia es, pues, una unidad primaria necesitante. Claro está, la esencia es entonces principio de algunas otras notas necesarias de la cosa, aunque no le sean estrictamente esenciales. En este aspecto, la esencia es además la unidad primaria, unidad principial (cuando menos necesitante) de lo inesencial. De momento nos basta con esta determinación provisional del concepto de esencia; pronto añadiremos algún carácter más.

En este tercer y estrictísimo sentido, la conceptuación de la esencia presupone la aprehensión del «qué» de algo en el segundo sentido. Precisamente porque sabemos ya lo que es la cosa (Pedro, perro, hombre, etc.), es por lo que nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia. Esto es, sabemos qué es la cosa, pero no comprendemos conceptivamente en qué está su esencia. Pero como sabemos ya (en el segundo sentido) lo que la cosa es, sabemos también a dónde tenemos que dirigir nuestra mirada mental para asegurarnos de la rectitud de cada uno de nuestros ulteriores pasos intelectivos. El «qué» en el segundo sentido es, pues, lo que forzosamente nos plantea el problema de la esencia en sentido estricto, y además lo que hace posible su tratamiento.

En definitiva, la pregunta acerca de la esencia en sí misma, no es sino la pregunta por la unidad principial de la cosa real.

¿Cuál es esta unidad? ¿Qué carácter posee? ¿Qué es lo inesencial de algo? Esta es nuestra cuestión.

Se ha respondido a ella de distintas maneras, según se interprete la unidad principial necesitante. Antes de entrar a tratar directamente el problema de la esencia, es menester repasar con brevedad las más importantes de estas respuestas y examinarlas con algún rigor.

PARTE SEGUNDA

ALGUNAS IDEAS CLASICAS ACERCA DE LA ESENCIA

Capítulo tercero

LA ESENCIA COMO SENTIDO

Las ideas clásicas acerca de la esencia que vamos a examinar rápidamente, pueden reducirse a tres grupos. En primer lugar, la idea según la cual la esencia es un «sentido». En segundo lugar, las distintas ideas según las cuales la esencia es, en una forma o en otra, el «concepto» de la cosa. Finalmente, la idea de la esencia como correlato real de la «definición» Comenzaremos por el primer grupo. Nos preguntamos, pues, en qué consiste la unidad primaria necesitante de la cosa real. Un primer intento de respuesta a esta pregunta—primero tan sólo en el orden de esta exposición—se apoya justamente en la conceptuación del tipo de necesidad a que la esencia se refiere. Es la concepción que Husserl tiene de la esencia. No basta con que algo sea necesario para que sea estrictamente esencial, porque hay distintos tipos de necesidad. Todas las leyes naturales envuelven una necesidad (de tipo causal o estadístico, poco importa para el caso), y, sin embargo, no diríamos sin más que son leyes esenciales. La necesidad esencial es más que una necesidad natural. Para Husserl la necesidad natural es una mera necesidad de hecho. La necesidad natural, en efecto, se refiere a realidades individuales, esto es, internamente determinadas, situadas en un cierto lugar y en un cierto momento del tiempo. Pero toda realidad individual, se nos dice, es en sí misma contin-

gente; es «así», pero podría ser de otra manera, podría hallarse en cualquier otro lugar y acontecer en cualquier otro momento. En su virtud, esta realidad individual es como es, pero tan solo de hecho. Realidad es, pues, para Husserl, individualidad y, por tanto, contingencia y, por tanto, hecho. De ahí que las leyes naturales sean meras leyes de hecho, regulaciones fácticas de lo fáctico, y como tales comparten en última instancia el carácter contingente de todo hecho: las cosas están sometidas de hecho a determinadas necesidades, pero de suyo podrían estarlo a otras distintas. Esta necesidad fáctica es lo que expresa la ley natural; es una necesidad hipotética, pues pende del supuesto de que las cosas estén reguladas como lo están de hecho. En su virtud, por muy necesario que sea, el saber de las leyes naturales es un saber empírico.

Una ley esencial es algo muy distinto. Expresa una necesidad absoluta. Absoluto significa aquí, no solamente que no tiene excepción, sino que no puede tenerla porque no pende de ninguna hipótesis de hecho: lo esencial no sólo es así, sino que tiene que serlo; es imposible de suyo que sea de otra manera. Por tanto, la ley esencial no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad fáctica A este objeto sobre el que se funda la ley esencial, es a lo que Husserl llama esencia. Mientras la aprehensión de los hechos constituye el saber empírico, la aprehensión de las esencias es el término de un saber absoluto. Claro está, esencias y realidades no son del todo independientes: una esencia es independiente de toda realidad, pero la recíproca no es cierta; esto es, toda realidad está fundada en una esencia, tiene un ser tan sólo relativo a la esencia, y todo saber empírico está fundado sobre un saber absoluto. La esencia, en cambio, tiene un ser absoluto, y es término de un saber absoluto también.

Esto supuesto, ¿qué es para Husserl esta esencia en sí misma, cuál es su «ser» absoluto? Puesto que la esencia es el término del saber absoluto, nos bastará con lograr este saber; su objeto, la esencia, quedará *eo ipso* caracterizado. El saber empírico recae sobre la cosa real en cuanto real y es término de un acto de aprehensión de mi conciencia, acto que es en sí mismo un acto también real, dotado de mecanismos psíquicos y psicofisiológicos de ejecución. El saber empírico tiene, pues, toda la relatividad inherente al carácter de realidad, tanto de su objeto como de su acto aprehensor. Pero sin abandonar este acto, se nos dice, puedo llevar a cabo un cambio de actitud, consistente en tomar el término aprehendido tan sólo en cuanto aprehendido, y el acto de aprehensión tan sólo en cuanto un darse cuenta, esto es, dejando de lado el mecanismo de su ejecución. Ponemos, pues, «entre paréntesis» el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, en efecto, el objeto aprehendido en tanto que aprehendido, y la conciencia aprehensora en cuanto tal conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero sumamente preciso. Lo aprehendido en cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo «conciencia-de» lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el «de». Este «de» pertenece, pues, a la estructura de la «pura» conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad. A su vez, lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo *intentum*, el correlato intencional de aquel «de», el término intencional «hacia» el que la conciencia se dirige, es decir, el «sentido» *(Sinn)* de esta intención. Como objeto, este *intentum* es un objeto nuevo, tan nuevo

que es irreductible a toda realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo que lo aprehendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el «sentido», no es, pues, un objeto real, sino puro «eidos». Por tanto, lo aprehendido en cuanto aprehendido, es decir, no como término fáctico de un hecho de conciencia, sino como sentido objetivo de su intención, ya no es realidad sino eidos. A fuer de tal, el saber en que lo aprehendido no es relativo a las condiciones empíricas, sino que es independiente de ellas, es saber absoluto. Su objeto es justamente la esencia. La esencia no es, pues, sino la unidad eidética de un sentido. Y la conciencia misma, al haberse reducido a sentido «intendente», nos muestra en esta intencionalidad su propia esencia: la conciencia sería, en cierto modo, la esencia de las esencias, por ser el soporte esencial de todas ellas. La conciencia es, en efecto, un acto de «dar» sentido *(sinngebender Akt).* Con sólo reducir la realidad a sentido, el saber empírico se ha tornado en absoluto y el hecho en esencia. Las leyes esenciales, decíamos, son absolutas. Para Husserl esto significa que cualquier intento de violación de ellas no sólo es falso de hecho, no sólo es además imposible por contradictorio, sino que es algo todavía más grave y sencillo: es un «contra-sentido» *(Widersinn).*

La esencia es, pues, unidad eidética de sentido. Y en cuanto tal, es, en primer lugar, como hemos dicho, «un objeto de nueva índole», y separado, esto es, independiente de la realidad de hecho; nada tiene que ver con las realidades. Esencia y realidad son dos orbes distintos y separados. En segundo lugar, la esencia es fundante de la realidad. Toda realidad es «así», pero podría ser de «otra manera»; este «así» y este «otra manera» remiten a la esencia; todo lo individual y contingente remite por su propio sentido a una esencia de

la que es realización fáctica, y a la cual se tiene que ajustar; la condición suprema de toda realidad es que lo que en ella se realiza tenga sentido. La esencia, decía, está separada del hecho, por ser independiente de él; pero el hecho no está separado de la esencia, sino que por el contrario, remite a ella y se funda en ella; es en sí mismo inseparable de la esencia. La esencia es, pues, fundamento de la posibilidad de lo real. En tercer lugar, la esencia como sentido no sólo es independiente de la realidad y fundante de ella, sino que además se basta a sí misma. Es el único ente tal que no necesita de ningún otro para ser lo que es: puro sentido. Su ser es, pues, absoluto.

En definitiva, la esencia sería para Husserl una unidad eidética de sentido, y como tal reposaría sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, independiente y separado del orbe de la realidad de hecho.

Pero, pese a toda la riqueza de los análisis fenomenológicos, esta concepción de la esencia es radicalmente insostenible, tanto en sus supuestos como en su contenido.

Insostenible ante todo en sus supuestos mismos. En primer lugar, por la forma misma de enfocar la cuestión. Husserl parte, en efecto, de las leyes o necesidades absolutas de las cosas. Dicho así, lo obvio sería inclinarse sobre las cosas para ver de lograr penosamente el momento absoluto de ellas, sin estar jamás seguros de alcanzarlo. Nada más lejos del ánimo de Husserl. Husserl no va directamente a las cosas, porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas, absolutas, esto es, un saber que por su propia índole en cuanto forma de saber, garantizara esas evidencias y fuera, por tanto, un saber absoluto en y por sí mismo, a diferencia de todo saber empírico. La diferencia radical de que Husserl parte en toda su filosofía, es la contraposición entre saber absoluto y saber empírico; no es la diferencia de dos

modos de ser—«lo» absoluto y «lo» relativo—, sino de dos modos de saber. Subsume, pues, el concepto de esencia bajo el concepto de absoluto, y a su vez hace de lo absoluto un modo de saber. Con lo cual en lugar de buscar lo absoluto de las cosas, lo que hace es acotar dentro de éstas aquella zona a la que alcanza ese saber, absoluto por sí mismo. En su virtud, Husserl ha lanzado el problema de la esencia por la vía del saber, es decir, por la vía del acto de conciencia en que la aprehendo. Pero con ello la esencia de las cosas queda irremediablemente perdida de antemano y jamás podrá volver a recuperarse. La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este «qué» es al que llamará sin más esencia. Lo cual es volcar sobre lo aprehendido un carácter del modo de aprehensión; es llamar absoluto aquello de que hay conciencia absoluta. Y esto es inadmisible. Al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en beneficio de un saber absoluto, Husserl ha perdido, en el enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de «pensar esencial», pero jamás la esencia de las cosas.

Pero aun aceptando el enfoque conciencial de la cuestión, es inadmisible, en segundo lugar, la idea misma de conciencia con que opera Husserl, el supuesto de que la índole formal de la conciencia sea «intencionalidad». Pasemos por alto el grave problema que constituye el hablar de eso que Husserl, siguiendo a la filosofía a partir de Descartes, llama «la» conciencia. No puede hablarse de «la» conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda sustantividad, de todo ser sustantivo. Conciencia no es sino un carácter o propiedad que poseen algunos—no todos—de

los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay «conciencia». Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole «física» de aquellos actos. Pero, repito, no nos detengamos en esta importante cuestión sobre la que he insistido largamente en mis cursos, y aceptemos que se hable de conciencia como de una entidad propia. De ella nos dice Husserl que es «intencional». Lo cual significa que la índole del acto es ser «conciencia-de», y que la índole del objeto es ser término intencional suyo, ser «correlativo-a» la intención conciencial. Ahora bien, esto que es verdad como mera constatación de propiedades que efectivamente poseen el acto y su objeto, es completamente falso como afirmación acerca de lo que formalmente son. La conciencia no consiste formalmente en «ser-intención-de», sino en ser «actualización» de su objeto; la intención misma es un modo de actualizar, nada más. Recíprocamente, el ser del objeto no consiste en «ser-correlativo-a». Ciertamente el objeto es correlativo al acto; pero como éste es un acto de actualización, resulta que la índole formal del objeto en cuanto término del acto es estar meramente actualizado. En su virtud, el ser objeto intencional de la conciencia no sólo no excluye el ser realidad—lo cual es obvio—, sino que además «consiste» en remitir formalmente a lo que el objeto es independientemente de la conciencia y de su sentido. Y esto, en virtud de la índole formal de la conciencia: actualizar. Se trata, pues, de una remisión no de «sentido», sino «física», como física es también la actualización. De aquí resulta que la esencia no es formalmente «sentido». Ser sentido es, en la esencia, un carácter que ésta posee tan sólo para el momento intencional de la conciencia, pero no el carácter en que la esencia consiste formalmente. Como veremos más tarde, la conciencia, por su propia índole no intencional sino física, remite a este otro carácter propio

de la esencia y, por tanto, no nos la muestra como mero «sentido».

Por consiguiente, en sus supuestos mismos—tanto por lo que respecta al enfoque de la cuestión, como por lo que se refiere a la idea del acto de conciencia—la concepción husserliana de la esencia es inadmisible. Pero, lo que es más grave, la idea misma que Husserl se forma de la esencia es radicalmente errónea en su contenido. La esencia, nos dice, es una unidad eidética de sentido. Acabamos de decir que la esencia no es «sentido» de la intención conciencial; añadimos ahora que en sí misma tampoco es un sentido para las cosas. Las cosas no «remiten» a la esencia como a un sentido regulador *a priori* de su realidad. Las cosas guardan con la esencia un respecto más íntimo: no remiten a ella sino que la «poseen» intrínsecamente; las esencias están realizadas «en» las cosas, son un momento intrínseco y formal de ellas. Este momento es el que puede llamarse eidos. Pero la esencia no es unidad eidética de sentido, sino que sería a lo sumo el eidos estructural de la realidad. Ahora bien, en la medida en que esto es así, la realidad no es puro hecho contingente, sino que envuelve como momento intrínseco suyo la necesidad esencial. De aquí que violar las leyes esenciales sea un intento absolutamente imposible, no sólo por imposibilidad lógica (contradicción), pero tampoco sólo por contrasentido, sino por algo aun más hondo: por la imposibilidad «real» de que si se violan aquellas leyes, la cosa siga siendo físicamente la misma que era. No es un contrasentido, sino un «contra-ser», una «contra-realidad», esto es, una destrucción radical y primaria de la cosa.

De aquí se sigue que la realidad de hecho y la esencia no se contraponen en la forma que Husserl pretende. En la medida en que la esencia está realizada «en» la cosa, es «de» ella. Toda esencia es, por su propio ser, esencia «de» la cosa,

un momento de ella. El «de» pertenece a la estructura formal de la esencia misma. La esencia es forzosamente «esencia-de»; no es esencia a secas como Husserl pretende. En su virtud, en primer lugar, la esencia no es algo independiente de la realidad de hecho. Es verdad que el color que percibo en cuanto percibido, o un círculo geométrico son lo que son en su pura talidad, aunque mis percepciones resultaran ser alucinatorias; el naturalista se derrumbaría, pero el pintor y el geómetra seguirían imperturbables. Pero esto no significa lo que Husserl pretende. Porque el color percibido en cuanto percibido, y el círculo geométrico no son esencias sino objetos *sui generis;* la prueba está en que de ese color y de este círculo tengo forzosamente que inquirir su esencia. Esos presuntos «objetos» tienen, como todo objeto, su propia esencia. Y de esta esencia habrá que volver a decir que no es independiente del objeto mismo, como si fuera una «cosa ideal», sino que es un momento intrínseco y formal del objeto mismo. De lo que la esencia es independiente es de la contingencia accidental, pero no de la cosa real, la cual tiene en sí y formalmente, además de su momento contingente, el momento de necesidad esencial. El color percibido en cuanto percibido y el círculo geométrico deben su indiferencia a la existencia, no a que sean esencias, sino a que son otra clase de objetos que las cosas reales. La reducción del carácter de realidad no torna el hecho en esencia sino la cosa real en objeto fenomenal. La esencia en cuanto tal sale intacta de esta operación.

En segundo lugar, la esencia no es fundante de la realidad como sentido regulador suyo. Ya lo hemos dicho: es eidos de la realidad, momento estructural de ella, pero no su «sentido» físico. La esencia no es como un polo «ideal» hacia el cual estuviera dirigida la cosa en su contingente movilidad e individualidad.

Finalmente, en tercer lugar, la esencia no tiene ser absoluto ninguno; no es el ente que se baste a sí mismo para ser lo que es. Y esto por una sencilla razón, porque como «separada» de la cosa, la esencia no «es» ente; como ser, sólo la cosa «es». La esencia no es ente, sino sólo momento del ente único que es la cosa real. Por tanto, la esencia no reposa sobre sí misma; reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es «serla». De ahí que la esencia sea en sí misma algo perfectamente fáctico; no hay esencias que sean física y realmente inmutables y absolutas.

En definitiva, la esencia es siempre y sólo esencia «de» la cosa real, y nada más: es un momento intrínseco de ésta. Esencialidad y facticidad no son dos regiones de entes, dos clases de «cosas», sino tan sólo dos momentos de toda realidad. La esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto. Al separar esos dos momentos—esencialidad y facticidad—y sustantivarlos a beneficio de dos tipos de saber—saber absoluto y saber empírico—Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos.

Capítulo cuarto

LA ESENCIA COMO CONCEPTO

La esencia es, pues, un momento intrínseco de la cosa. Para enfocar la cuestión en esta otra línea, anticipemos de nuevo las ideas, es decir, añadamos algo más a la determinación provisional de la esencia.

Siendo la esencia un momento intrínseco de la cosa real, la contraposición, o mejor dicho, la diferencia entre la «simple» cosa real y su esencia, queda retrotraída a una diferencia, dentro de la cosa real misma, entre lo esencial y lo inesencial de ella. Entre las notas que efectivamente posee la cosa, hay algunas de carácter más hondo que el de su mera posesión efectiva, porque son aquellas notas sobre las cuales reposa todo lo que la cosa es. Esto es lo esencial; lo demás es real en la cosa, pero es inesencial a ella. Esta diferencia entre lo esencial y lo inesencial se expresa ante todo en la idea de verdad: lo esencial es lo verdaderamente real de la cosa, la esencia es su verdadera realidad. He aquí lo que teníamos que añadir a nuestra anterior determinación provisional de la esencia. Decíamos entonces que la esencia es unidad primaria y por lo menos un principio intrínseco necesitante de las demás notas de la cosa real; ahora añadimos que es la verdadera realidad de esta cosa.

La concepción de la esencia como «sentido» abarca bien que mal el carácter de unidad primaria y de principio necesi-

tante de la cosa real, pero lo declara extrínseco a ella. Haciendo ver que es intrínseco hemos quedado con la mirada vuelta hacia el interior, por así decirlo, de la cosa real misma, y tratamos de averiguar en ella en qué está su verdad. Sólo así habremos topado con la esencia. ¿Qué es, pues, la verdadera realidad de algo?

No se trata, desde luego, de la verdad en el sentido de un conocimiento verdadero, sino de un carácter real de las cosas, como cuando hablamos, por ejemplo, de un vino verdadero a diferencia de un vino falsificado. Suele hablarse en este sentido de una verdad ontológica. Dejemos, por ahora la cuestión, bien importante por cierto, de si esta verdad es propiamente hablando ontológica; por razones que expondré más tarde, veremos que no es una verdad ontológica, sino otro tipo de verdad, la verdad real. Pero para los efectos de una simple exposición de otras filosofías, empleemos la idea de una verdad ontológica. Con ello suele querer decirse, efectivamente, que no se trata de una verdad del λόγος, sino de una verdad de la cosa. ¿Qué es esta verdad? En esta verdad de la cosa, la cosa no es lo que pudiéramos llamar su realidad sin más, esto es, la realidad inmediatamente aprehendida, sino que, se nos dice, es la realidad de lo que aprehendemos en cuanto responde al concepto de la cosa. La verdad de algo sería su concepto, o si se quiere, la conformidad con su concepto. Cuando la cosa responde a su concepto suele decirse que tiene verdad ontológica. El vino auténtico y verdadero, esto es, un líquido verdaderamente vino, sería el que tiene todas las propiedades que se incluyen en el concepto del vino.

Esto supuesto, esta realidad verdadera sería justo la esencia de la cosa. Por tanto, podemos decir que la esencia es la realidad del concepto «de» la cosa. Naturalmente esta expresión es ambigua; y lo es deliberadamente porque deja en

vaguedad el sentido de este «de». Lo único que hemos querido decir es que realidad y concepto son dos dimensiones en cuya correspondencia se halla justo la esencia. Esta correspondencia es lo que se expresa en el «de». Y las diversas interpretaciones de este «de» son otras tantas nociones distintas de la esencia como concepto de la cosa.

§ 1

LA ESENCIA COMO CONCEPTO FORMAL

La esencia, se nos dice, es la realidad del concepto. Pero esta frase, acabo de decirlo, es enormemente equívoca, porque el concepto mismo puede entenderse de dos maneras. El concepto es, por un lado, lo concebido, y por otro, la concepción misma, esto es, el acto de concebirlo y el pensamiento en y con que lo concibo: es la diferencia clásica entre el concepto objetivo y el concepto formal.

Pues bien; en un primer sentido, hablar de la realidad del concepto puede significar que se trata de la realidad del concepto formal mismo. El concepto formal no sería una forma vacía de contenido, sino aquello en que consiste formalmente la actividad misma de la razón: engendrar, concebir, crear algo en y por el pensar. Pero ¿qué es esta concepción y qué es lo concebido en ella? Esta es la cuestión.

Lo concebido es, desde luego, un concepto objetivo; como tal no tiene más ser que el que le confiere su concepción formal, esto es, su ser consiste solamente en ser pensado. Ahora bien, nos dirá Hegel, esto no es suficiente; lo concebido no es mero concepto objetivo, sino que es idénticamente la cosa real misma en cuanto real. Si hubiera separación o distinción entre el concepto objetivo y la cosa real, no sería posible la posesión de la verdad. Por tanto, el ser que la concepción formal confiere a lo concebido es más que objetividad, es la realidad «física» misma. Todo el ser de la cosa real en cuanto real le está conferido por la concepción formal de la razón. Ser consiste en ser concebido. «El ser es pensar» *(Phänom. Vorrede,* 3); «el concepto en cuanto tal es el ente en y por sí» (*Logik, Einleit.*). De esta suerte el concepto sería

«el espíritu vivo de lo real» *(Encyk.,* § 162) y sólo «es verdadero en la realidad aquello que es verdadero en y por las formas del concepto» *(ibid.).* Concepción tiene, pues, el significado fuerte que tiene en biología; la concepción formal, el acto de la razón, sería la generación o realización de las cosas. Recíprocamente, la realidad entera no sería sino la realización de la razón. «La razón lógica misma es lo substancial de lo real» (*Logik, Einleitung*). Por ser raíz y fundamento de todo lo real, esta razón lógica es en sí misma la razón divina. Pero es a la vez y a una, la razón humana, porque ésta es, en su propio concepto, idéntica a la divina. Ciertamente, la razón humana es en sí misma finita, pero su finitud, al igual que la finitud de todas las demás cosas, consiste simplemente «en no tener aún completamente en sí misma la realidad de su concepto» *(Logik,* III; *Abs.* 3, p. 40). La razón divina, en cambio, es la razón en su concepto pleno, es «la» razón absoluta. Por lo que tiene de razón, la razón humana es, pues, idéntica a la divina; por lo que tiene de humana no es sino la realización, deficiente aún y fragmentaria, de aquélla. No hay entre ambas sino una diferencia gradual; la humana es tan sólo un momento de la divina, de «la» razón. De ahí que el contenido de la razón humana, en cuanto razón, a saber, la Ciencia de la Lógica, «no es en su contenido, sino la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» *(ibid.).* La metafísica y la teología no son, por tanto, sino lógica. Es decir, la estructura de la realidad es idénticamente la estructura formal de «la» razón y se funda en ésta. Tal es la interpretación de Hegel. ¿Qué es entonces la esencia?

Será evidentemente un momento de la concepción, esto es, de la realización de la razón. En un primer momento, esto es, inmediatamente, cuando concebimos algo, lo concebimos por

lo pronto como «siendo». Ser es pura inmediatez, porque es tan sólo la puesta en marcha de la concepción. Pero la razón no puede concebir el ser puro y sin más, porque «ser sin más» es «no ser» determinadamente nada: el ser puro es lo mismo que la pura nada, dirá Hegel. Esto es, el ser envuelve intrínsecamente su propia negatividad, ese «no» poder reposar en sí mismo. En su virtud el ser se ve forzado a salir de sí mismo; no es reposo sino proceso, devenir *(Werden)*. La razón se ve forzada a continuar la concepción; tiene que concebir el ser como «algo»; esto es, en su devenir, el ser adquiere sus precisas notas o determinaciones cuantitativas y cualitativas. La encina no es sólo el árbol; es también la semilla y el fruto; y es estas tres cosas a la vez y a una, como momentos de un solo proceso.

Pero no nos dejemos engañar. Hablar del ser ha sido, desde los tiempos de Parménides, hablar de algo supremo y último. Para Hegel es exactamente lo contrario: ser es lo más pobre. No ciertamente en el sentido de que posee la mínima comprensión, porque esto además de ser viejísimo, sería falso para Hegel, puesto que para él el ser, por su carácter procesual, está dotado, como acabamos de decir, de precisas determinaciones. La pobreza del ser es, para Hegel, mucho más honda: consiste justamente en su pura inmediatez, en ser tan sólo la puesta en marcha de la concepción. Para Hegel «ser» es «tan sólo ser». Y decir de algo «sólo» que «es», es nivelar todas las cosas: todas «son» y son «igualmente»; atendiendo tan sólo al hecho de ser, todas tienen el mismo rango. La inmediatez es, por tanto, pura indiferencia *(Gleichgültigkeit)*, y, por tanto, dispersión. En esto consiste la pobreza del ser. La razón concibe que esto «no» puede ser así. Repliega entonces *(Reflexion)* las notas sobre sí mismas, las interioriza en cierto modo, esto es, las concibe como manifestación de una especie de núcleo interno de

la cosa. Esto es la esencia. Es el segundo estadio de la concepción como realización. Tras el primero que era la inmediatez del devenir, esto es, la mera «puesta en marcha» de la concepción, tenemos ahora, por así decirlo, «la marcha concreta misma» de la concepción, un movimiento de repliegue del devenir sobre sí mismo, una quiescencia del devenir que es la constitución de su supuesto interno: la esencia. ¿Qué entiende Hegel por esencia?

Ante todo, la manera como Hegel llega a ella, denuncia ya su carácter formal propio. Porque Hegel no descubre la esencia distinguiendo dentro de las cosas reales las notas esenciales de las inesenciales. No es que Hegel desconozca en absoluto esta diferencia, pero la elimina por «superficial» y externa *(etwas äusserliches)*. Para Hegel, la diferencia entre la esencia y lo que no es esencia no es una diferencia de notas, sino, por así decirlo, una diferencia de condición. No se trata de lo esencial de una cosa, sino de la esencialidad del ser. *Todas* las notas de una cosa, consideradas como notas que meramente «son», constituyen lo inesencial; inesencialidad es justo la pura indiferencia de ser. Pero *todas* estas mismas notas concebidas como «brotando» de la interioridad de la cosa que «es», son lo esencial de ella, lo esencial en el ser. Por esto, lo que Hegel llama inesencial *(un-wesentlich)* habría de traducirse propiamente por «a-esencial». Lo constitutivamente aesencial es para Hegel el puro ser, porque es pura indiferencia. La esencia está, por tanto, en cierto modo, allende el ser. De aquí el carácter formal propio de la esencia. La esencia, en efecto, por estar allende el ser en cuanto tal, es *eo ipso* la negación de la inmediatez constitutiva del puro ser; consiste, por lo pronto, en el «no» del simple ser *(Nichtigkeit)*. En su virtud, la esencia es formalmente «pura negatividad»: he aquí su carácter formal propio. Esto su-

puesto, el problema de la esencia no es para Hegel, sino el problema de la estructura de esta pura negatividad.

Desde luego, la negatividad no es una «nada». Porque la esencia surge para Hegel en un movimiento de repliegue, en una «reflexión» del devenir sobre sí mismo. Es el primer momento estructural de la esencia como negatividad: la reflexividad del ser. La reflexión no es un movimiento del conocimiento sino del ser. Y como carácter del ser no es un movimiento transitivo, sino intransitivo, un «quedar» en sí mismo, algo así como un movimiento estacionario, una «relación» más que un transcurso. En esta reflexión, y apoyado sobre el ser, lo que hace el movimiento es abrir en él la oquedad, el ámbito de su interioridad.

La reflexividad es, en este aspecto, una negación de la simple inmediatez del ser, pero no es una aniquilación de él. El ser queda conservado, pero como algo negado. Al abrir el ámbito de la interioridad del ser, la reflexión aloja en él justamente al ser mismo, pero «negadamente» por así decirlo. Más que una aniquilación es una anulación del ser. Yo diría que para Hegel la esencia no es «nihilidad» (nada), sino «nulidad» (sería la traducción de *Nichtigkeit)* en el orden del ser, algo que «es-no-siendo». Y esto es lo que es concretamente el «parecer» *(Schein).* Apariencia, en efecto, no significa aquí una cosa que parece otra, esto es, una cosa aparente, un «ser aparente», sino una «apariencia de ser», pura y constitutiva apariencialidad. La apariencia no es una nada, y, sin embargo, no es ser; el ser está conservado en la apariencia, pero negado en su ser, esto es, afirmado tan sólo apariencialmente; es justo la nulidad del ser. Apariencia tampoco significa aquí que, por ejemplo, lo que tengo ante mí sólo parezca una encina, pero sin serlo. Apariencia no es «tan-sólo-apariencia». Apariencia significa que el repliegue reflexivo de todas las notas de lo que ante mí tengo, hace

de ellas eso que llamamos una «encina», precisamente cuando tomo esas notas restando de ellas su carácter de ser. Pues bien, como negatividad del ser, la esencia es positivamente apariencialidad. Por esto, yo llamaría a la esencia hegeliana una «positiva negatividad». Es el ser que al negarse a sí mismo queda como puro parecer. He aquí el segundo momento estructural de la esencia como negatividad: la apariencialidad. Es el momento terminal del movimiento reflexivo. Como tal la esencia tiene un carácter peculiar. Por estar allende el ser, la esencia está «en sí misma»; la pura apariencia carece de alteridad, no remite a otra cosa. Más aún, contiene en sí misma aquello que es aparente; consiste, por tanto, en su apariencialidad; es algo «por y para sí misma». Y juntos estos dos caracteres, constituyen lo que Hegel entiende por identidad La esencia es constitutiva identidad consigo misma: consiste en lo que parece.

Pero bien mirado, la razón no puede detenerse aquí. Por la negación del ser, surge la esencia; pero las cosas son (o no son) lo que parecen. Esto es, precisamente el carácter apariencial de la esencia nos fuerza a retrotraernos a la cosa, a aquel ser que comenzamos por negar. La esencia está allende el ser, pero es del ser. Este movimiento desde la esencia a la cosa, es lo contrario del repliegue: es un despliegue de la esencia en el ser. Como despliegue es también una negación, la negación de repliegue; pero una negación de una negación, pues el repliegue (reflexión) era ya una negación. Y toda negación de negación es «posición». En la esencia no queda aniquilado el ser sino conservado como «parecer»; en el despliegue no queda aniquilada la esencia, sino devuelta al ser. Como devuelta al ser, tiene ya un ser; y este nuevo ser es lo que llama Hegel «fundamento» *(Grund).* He aquí el tercer momento estructural de la esencia como negatividad: la fundamentalidad. Lo que aparece

como encina, es lo que «hace» de la cosa una encina. El ser mismo en cuanto «fundamentado» en la esencia es lo que Hegel entiende por existencia. De ahí que para Hegel, las cosas antes de existir ya «son». La existencia es una salida desde la esencia. En su virtud, lo que la cosa real es, es algo que «ya era» *(gewesen);* por esto lo que ya era es esencia *(Wesen).*

En definitiva, las cosas son, pero «no» simplemente «son». Este «no» es la esencia en su pura negatividad. Y en su virtud, las cosas «no» simplemente son, «sino» que están internamente fundamentadas. Este «sino» es la estructura de la esencia como negatividad pura: es reflexividad del ser, apariencialidad del ser, fundamentalidad del ser. Y la unidad intrínseca y estructural de estos tres momentos es lo que Hegel entiende temáticamente por esencia: es un movimiento intransitivo, un movimiento de interiorización y exteriorización. Por ser intransitivo no nos saca de la cosa misma: es una auto-moción. La esencia no es algo que se mueve sino el movimiento mismo de interiorización. Este movimiento, es el movimiento concipiente. Al concebir una cosa la concibo como «siendo»; pero al hacerlo la concibo «ya» con una interioridad. Es decir, mi movimiento concipiente concibe la realidad preconcibiéndola interiorizada. La esencia de la encina no es ninguno de los tres momentos (semilla, árbol, fruto) tomados por sí mismos, ni tan siquiera lo es su unidad procesual. Al revés; la esencia es algo pre-procesual. El devenir y sus momentos son lo que son, precisamente por ser el devenir de algo que «ya era» una encina. Llamémoslo «ser-encina». ¿Qué es para Hegel este previo ser-encina? No es poseer los caracteres formales de la semilla, ni los del árbol, ni los del fruto; es decir, no es ser como es la semilla, ni como es el árbol, ni como es el fruto. Pero tampoco es el proceso o devenir «puro» que de uno de los términos

lleva al otro; porque como «puro», el proceso es siempre un «ir» desde el uno al otro, mientras que en el ciclo de la encina (como en el de cualquier otra cosa) se trata de un «ir» que está «ya» internamente «cualificado» (perdóneseme esta expresión tan poco hegeliana en aras de la claridad), cualificación en virtud de la cual el proceso es intrínsecamente un proceso «encinil» (toléreseme el vocablo) y no un proceso, por ejemplo, «canino». Este carácter interno del proceso en cuanto tal, es lo que Hegel entiende por «ser-encina», esta es la «esencia» de la encina. Para Hegel no es algo que cualifica al devenir a consecuencia de que «viene-de» o de que «va-a» un término, sino que por el contrario, es el carácter que predetermina la índole formal de cada uno de los tres términos. El proceso termina en una bellota o parte de ella, o se expande en un cierto árbol, porque el proceso es ya en sí mismo «encinil». La encina «primero» es semilla, «luego» la encina es árbol, «finalmente» la encina es fruto, pero «siempre» está siendo lo mismo: encina. El ser-encina predetermina, pues, sus tres momentos. Es una moción interna, una automoción, el dinamismo interno e intransitivo de la realidad. La esencia es así la determinación interior del ser, lo que forzosamente concebimos al concebir a éste; su supuesto intrínseco. En esto consiste su verdad: la esencia es la verdad radical. Recíprocamente, el ser, es decir, la cosa en su devenir y con todas sus notas no es sino «manifestación» *(Erscheinung)* de la esencia, de su interioridad. Y en esto consiste su verdad: el ser real es verdad fundada.

La esencia es, pues, para Hegel el concepto formal como verdad fundante del ser. Por tanto, para Hegel, descubrir la esencia de algo es construir conceptualmente, especulativamente, los supuestos de su realidad; es re-engendrar la cosa. Correlativamente, la realidad misma es algo «puesto»; es la «posición» del ser como esenciado, es concepción formal. Tal

es el segundo estadio de la concepción formal: la realidad como «posición», como esencia.

Pero es una «posición» singular. Porque al «poner» la esencia como supuesto del devenir, la razón no añade nada a éste, sino que tan sólo concibe expresamente algo que, sin saberlo, había ya concebido al concebir el devenir. La interiorización es, en cierto modo, recuerdo. Ahora se da forzosamente cuenta de ello. La razón «sabe» que la esencia es algo pre-concebido, esto es, la razón concibe cómo la esencia es conformadora en y por un acto concipiente de la razón. A este tipo de concepción llamó Hegel *Idea:* es el concepto explícito y formal del concepto mismo como concepción general de la cosa real. Es el tercer y definitivo estadio de la realización de la razón. En él, la razón se concibe a sí misma como pura concepción formal; es la concepción de la concepción y, por tanto, de la realidad toda como «concepto» de la razón. En esta entrada de la razón en sí misma, en esta *autoconcepción,* tenemos el término final de la marcha de la concepción: como idea, la razón, al concebir las cosas, se realiza concipientemente a sí misma como realidad absoluta, única y radical. «La idea se muestra como un pensar que es pura y simple identidad consigo mismo, pero que para bastarse a sí mismo es a la vez una actividad en la que se coloca a sí mismo en frente de sí (como algo otro), para al estar en esto otro, estar tan sólo en sí mismo» *(Encykl.* § 18). El pensar, la razón, es la Idea en y para sí misma; la Naturaleza es la Idea misma en su ser-otro que sí misma; y el Espíritu es la Idea que desde este su ser-otro vuelve sobre sí para sí misma. Como tal, esta realidad de la Idea es justamente Dios; νόησις νοήσεως, autopensar, lo llamó Aristóteles, Met. A, 1072 b 18-30; y como síntesis de su propio filosofía, Hegel, *Enc.* § 577, reproduce literalmente, y en su lengua original, el pasaje aristotélico íntegro.

La realidad entera no sería sino la autorrealización procesual de Dios mismo, de la razón lógica como concepción formal: ser, esencia, idea, esto es, devenir, posición, autoconcepción son los tres momentos del proceso único de la concepción formal. Y cada uno de ellos es la verdad del anterior: la esencia es la verdad del ser, y la idea es la verdad de la esencia.

Decía en la Introducción que en buena parte de la filosofía moderna la esencia queda referida a una única sustancia, al Yo. Y donde realmente culmina esto es en Hegel. Para él, la única sustancia es el sujeto pensante; su esencia es su función de concebir, esto es, de engendrar, de producir cosas; y la esencia de éstas no es sino el ser meras posiciones, meros «conceptos» del pensar, es decir, del sujeto pensante. Este sería el sentido del «de» en la frase «la esencia es la realidad del concepto «de» la cosa»: es un genitivo generante.

Pero pese a este esfuerzo hegeliano, la esencia no puede entenderse como un momento de la concepción formal. Esto es absolutamente insostenible por varios razones.

En primer lugar, por su concepto unitario y unívoco de razón que le lleva al primado de lo lógico sobre lo real. No existe eso que Hegel llama «la» razón. La razón no es un singular del que la razón divina y la humana fueran dos momentos gradualmente diferentes. La diferencia es, por el contrario, esencial; una diferencia de razones justamente en cuanto razones. En efecto, conocer toda la realidad actual y posible, en todos sus aspectos y notas, tan sólo por un concepto formal, es algo de que sólo es capaz una inteligencia infinita, la inteligencia divina; pero es quimérico atribuírselo a inteligencias humanas, dotadas de una intrínseca finitud.

El conocimiento humano exige no sólo diversos conceptos formales, sino también conceptos objetivos pendientes de las cosas; y en esta dependencia consiste justamente uno de los momentos esenciales de su intrínseca finitud. Esta finitud no es un mero «defecto» o deficiencia de la razón humana, sino justamente al revés: es su positiva y constitutiva estructura. La inteligencia humana y la divina no se distinguen tan sólo gradualmente, por su radio de alcance, por así decirlo, como si la humana fuera tan sólo menor que la divina, algo así como una razón divina recortada o disminuida, una razón divina diminuta, sino que son en sí mismas, por la estructura misma de la inteligencia en cuanto inteligencia, esencialmente distintas. Eso que llamamos inteligir no es la misma cosa tratándose de Dios y de los hombres. La razón humana, ni en cuanto razón, es idéntica a la divina. No son dos grados de una misma inteligencia, sino dos inteligencias distintas ya en cuanto inteligencias; son, por así decirlo, dos especies irreductibles de inteligencia y de intelección. Dicho en términos más generales: la finitud de las cosas no consiste tan sólo, como Hegel afirma, en no tener realizada en ellas mismas la plenitud de su concepto. Hay otro tipo de finitud más honda y radical: la limitación intrínseca del concepto mismo, aquello en virtud de lo cual lo plenamente concebido en un concepto no es idéntico a lo plenamente concebido en otro, trátese de una diversidad dentro de una unidad genérica, trátese sobre todo, de una diversidad total de orden trascendental. Correlativamente, la infinitud no es sólo plenitud en la línea de lo concebido, sino plenitud entitativa en la línea de la realidad en cuanto realidad; lo primero sería una infinitud meramente extensiva, pero lo segundo es una infinitud intensiva por así decirlo, una infinitud en el orden trascendental. Pues bien, la diferencia entre la inteligencia divina y la humana es de este último orden, es

una diferencia transcendental. Por tanto, no existe eso que Hegel llama «la» razón; sólo existen razones intrínsecamente distintas.

Y mucho menos aún existe la primacía fundante de la razón sobre la realidad. Porque la diferencia entre los modos de inteligir, esto es, la diferencia de las inteligencias en cuanto intelectivas, depende del modo de realidad física de las inteligencias, esto es, de las inteligencias en cuanto realidades; y a su vez, la diferencia de las inteligencias en cuanto realidad, pende de la diferencia en la índole de las realidades posesoras de dichas inteligencias. La inteligencia humana y la divina son distintas en cuanto intelectivas porque son distintas en su realidad física; y son distintas en su realidad física porque son esencialmente distintas la realidad de Dios y la del hombre. De suerte que ni tan siquiera en la propia inteligencia hay una primacía del inteligir en cuanto tal sobre su realidad. En el exordio mismo de la metafísica hay, pues, una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir.

Por tanto, ni existe «la» razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafísica jamás podrá ser una lógica. Es insostenible el supuesto primordial de la metafísica hegeliana.

En segundo lugar, es insostenible la identificación de la cosa real con su concepto objetivo en cuanto producto de la concepción formal. Hegel apoya esta identificación en el argumento de que si tal identidad no existiera, sería imposible la verdad. Pero esto es insostenible, tanto por lo que afecta a la razón humana como por lo que afecta a la divina. Ante todo por lo que afecta a la razón humana, pues si aquella identidad existiera, lo que sería imposible es el error. Porque en la identidad del ser y del pensar, lo que llamamos error no podría consistir sino en no realizar plenamente el

concepto de verdad, esto es, en que el ser y el pensar, aún siendo idénticos, no constituyeran en su identidad el todo de la cosa; el error sería, pues, y Hegel mismo lo reconoce así, una verdad finita, por tanto, una verdad fragmentaria y parcial, un estadio provisional en el camino de la verdad absoluta, de la identidad pletórica y plena. Ahora bien, aunque pueda ser muchas veces exacto que materialmente el error sea una verdad parcial, sin embargo, formalmente, el error jamás es parcialidad, sino disconformidad, resultado de una mala dirección del pensar respecto de la cosa, de una desviación; a lo sumo la parcialidad sería causa de una ulterior desviación, pero nada más. Lo cual significa que el pensar consiste tan sólo en estar pensando «hacia» la cosa, y, por tanto, en tener a ésta en «distancia», no en «identidad». Si así no fuera, no habría error posible. El error es disconformidad fundada en desviación. Correlativamente, la verdad de la razón es conformidad fundada en un estar en vía. Por tanto, la razón humana tiene, en su radical estructura anteriormente a sus juicios verdaderos y erróneos, la doble posibilidad intrínseca de estar en vía o de estar desviada. Esta coposibilidad esencial de la verdad y del error en la razón humana prueba, pues, que en ella no hay identidad sino distancia y distinción entre el ser y el pensar. Lo cual no significa, como Hegel pretende, que entonces la verdad de la razón humana no sea posible, sino que significa algo totalmente distinto, a saber, que la verdad de la razón humana no reposa primariamente sobre la razón misma.

Pero aún en el caso mismo de la inteligencia divina, es completamente falso, por imposible, que el ser de lo concebido consista meramente en una especie de gestación intelectual. Aún en el caso de Dios, la mera objetividad—ciencia de simple inteligencia—reposa por lo menos sobre una «previa» fecundidad «física» de la realidad divina. Pero aún de-

jando de lado este problema de la ciencia de simple inteligencia, lo que sí resulta innegable, y es lo que aquí más nos importa, es que si lo conocido posee realidad «física» su intelección—ciencia de visión, que dirían los teólogos—no es cuestión de pura inteligencia, ni por lo que respecta a la realidad de lo conocido ni por lo que respecta al medio de la intelección. Para ello, es menester un *fiat* creador, es decir, un acto de volición que confiera a lo meramente objetivo de la simple intelección, una realidad física; sin aquella volición, la cosa carecería de toda realidad. Realidad física no es ni tan siquiera para Dios, una promoción de la mera inteligencia; las cosas reales son algo más que meros «conceptos divinos» (tomando esta última expresión, a todas luces impropia, en sentido lato).

De aquí, en tercer lugar, que la cosa real no es, ni tan siquiera en Dios, un momento meramente inmanente y formal de su inteligencia. Ciertamente es término de su intelección, pero un término terminalmente trascendente a ella y hasta a su volición creadora. La infinitud de la intelección divina no consiste en manera alguna en un monismo del espíritu inteligente de Dios. El acto intelectivo divino, formalmente inmanente a la realidad de Dios, es, por parte de la realidad de lo conocido, terminalmente trascendente. La cosa real no es formalmente un momento formal de la propia intelección divina. El idealismo hegeliano nada tiene que ver con la idea de que la esencia metafísica de Dios fuera ser inteligencia subsistente. Aunque esta tesis, por demás problemática, fuera verdadera, jamás significaría que no haya más realidad que la inteligencia divina y que todo lo inteligido sea formal y terminalmente un momento inmanente del divino acto de inteligir. El idealismo no es tan sólo, como tantas veces ha solido decirse, la afirmación de que el ser absoluto y radical es una inteligencia, sino que

el idealismo consiste en afirmar, además, que todo lo inteligido en y por esa inteligencia es tan sólo un momento formalmente inmanente e idéntico a la inteligencia misma, un contenido de ésta meramente pensado, sin más realidad formal y terminal que la pura intelección. Esto es, el idealismo consiste en afirmar que la inteligencia infinita es no sólo la realidad absoluta y radical, sino la realidad «físicamente» única. Y esto es imposible por las razones apuntadas.

De aquí la falsedad radical de la idea hegeliana de la esencia y del camino para aprehenderla. Para Hegel, la esencia tiene dos caracteres: es el supuesto del ser (llamémosle «supositalidad») y es la verdad de éste. Dicho así, sin más y sin grandes exigencias de rigor, estos dos caracteres pertenecen innegablemente a la esencia; pero no son nada específicamente hegeliano. Lo específicamente hegeliano está en la interpretación de esos caracteres como momentos estructurales de la negatividad y, por tanto, como momentos de la concepción formal. Y esta interpretación es insostenible porque como acabamos de ver, son insostenibles los supuestos primeros de la filosofía hegeliana. Sin embargo, detengamos la atención un poco sobre cada uno de estos tres caracteres: negatividad, verdad, supositalidad.

En primer lugar, el carácter formal propio de la esencia según Hegel: su formal y constitutiva negatividad. Es un concepto central en toda la filosofía hegeliana, porque la negatividad constituye el *primum movens* de toda la marcha dialéctica del pensar: es lo que hace surgir la antitesis y lo que fuerza a la síntesis. En el caso de la esencia, es lo que fuerza a la reflexión, al repliegue (antitesis) y al despliegue en fundamento (síntesis). Como para Hegel la dialéctica es la concepción formal como generante de la realidad física, resulta que necesita introducir la negatividad en el ser mismo como momento constitutivo suyo. Y esta es la cuestión:

¿puede decirse que el ser, que la realidad misma esté constitutivamente afectada por la negatividad? Esto es imposible. La realidad es lo que es, y en eso que es se agota toda su realidad, por limitada, fragmentaria e insuficiente que sea. Lo negativo en cuanto tal no tiene realidad física ninguna (empleemos como sinónimos ser y realidad). De dos cosas reales decimos, y vemos con verdad, que la una «no» es la otra. Pero este «no» no afecta a la realidad física de cada una de las dos cosas, sino tan sólo a esa realidad física en cuanto presente a una inteligencia, la cual al comparar aquellas cosas ve que la una «no» es la otra. La negatividad, por tanto, es un momento constitutivo del concepto objetivo de la realidad, pero no de la realidad física misma. En el caso de la esencia esto es decisivo. Hegel considera la esencia como un puro «parecer»; es la forma concreta de la negatividad del simple ser. Pero esto es imposible. En la realidad no hay una pura apariencia de ser. Todo lo aparente se apoya en una previa realidad. Y este apoyo con el que se constituye el aparecer no es negatividad más que en el concepto objetivo, no en la cosa misma. De aquí resulta que Hegel llama esencia no a un momento físico de la realidad, sino a su concepto objetivo. Y es que Hegel comienza por identificar la realidad física con el concepto objetivo; y como éste no tiene más ser que el que le confiere la intelección formal, resulta que *a limine* queda sumergida la realidad en la inteligencia. Y esto es imposible por las razones generales arriba expuestas. Anclar el problema de la esencia en la negatividad es hacer de la supositalidad y de la verdad de la esencia momentos de la concepción formal. Y esto es insostenible. Veámoslo, independientemente de aquellas razones generales.

En primer lugar, la esencia como «verdad» del ser. ¿Qué entiende aquí Hegel por verdad? Naturalmente, no se trata de la verdad lógica, sino de la verdad ontológica, de la ver-

dad del ser, de la verdad como momento constitutivo del ser. Esta verdad es para Hegel «manifestación» *(Erscheinung)* de la esencia en la realidad de la cosa. ¿Es esto sostenible? Vuelve a surgir la identificación entre la realidad y su concepto objetivo. En esta encina que ante mí tengo, es cierto —más tarde tendré que insistir largamente sobre ello—que sus notas manifiestan la esencia, el ser-encina; pero es que aquí «esencia» es un momento físico estructural de la cosa misma, de la encina. Pero si por esencia se entiende algo que está allende el ser, éste no es manifestación de aquélla. Todo lo contrario. Como veremos en el párrafo siguiente, primariamente son las cosas las que se manifiestan en conceptos objetivos, y, por tanto, son ellas las que remiten a la inteligencia a algo que está allende el ser. Sólo secundariamente puede llamarse a la cosa manifestación de lo concebido. Es el problema de la verdad ontológica, como conformidad de la cosa con su concepto objetivo. Pero Hegel pretende algo más; para él la verdad ontológica consistiría en última instancia en que el acto formal de intelección fuera física y formalmente la configuración misma de la cosa; dicho en términos aristotélicos, tan caros a Hegel: en que la concepción formal fuera la «forma» misma de la cosa. Y esto, independientemente de que la esencia estuviera allende el ser, es imposible. Porque entonces no habría «conformidad» entre la cosa y su concepto, sino «conformación» de aquélla por éste. Ahora bien, esto es falso tanto por lo que respecta a Dios como por lo que respecta a las cosas. Es falso respecto de Dios, porque la Idea divina considerada objetivamente no es la forma realmente informante de las cosas, sino tan sólo su paradigma formal. Y si se toma la Idea como acto de ideación, es decir, como acto formal de intelección, entonces la imposibilidad es mayor aún si cabe. Porque como acto formal—dicho en líneas generales y sin entrar en el problema—la Idea no es sino la intelección de la propia realidad divina en cuanto «fuente» de realidad, no en cuanto realidad que, en y por la intelección de lo que no es ella misma, se autoconformara al conformar las cosas. Y es también falso respecto de las cosas. Las cosas no son las Ideas, sino tan sólo proyecciones trascendentes de las Ideas. Y en su carácter de realidad, las cosas son infinitamente más ricas que las Ideas, porque en éstas se halla objetiva y determinadamente «lo que» las cosas son o van a ser, pero no su realidad física misma, para la cual es menester, según hemos dicho, un acto de infinita volición divina. La verdad ontológica no es identidad de inteligencia y cosa, sino que presupone, en una u otra forma, una como distancia entre el momento intelectivo y el momento físico de realidad. Sin ello no habría sino realidad bruta sin Idea, o Idea sin realidad. Sólo hay verdad ontológica cuando hay conformidad, no cuando hay conformación. Lo cual significa que la esencia no es, desde luego, la Idea como acto formal de intelección. A lo sumo sería la Idea como concepto objetivo. Veremos inmediatamente que tampoco puede ser así. Pero de momento nos basta con ver que, por lo pronto, la esencia no es el acto formal de intelección, y que, por consiguiente, la esencia no muestra que la verdad del ser sea el pensar mismo.

Tan sólo lo mostraría si se nos hiciera ver que la esencia es el supuesto del ser, y que ser «supuesto» es algo formal y exclusivo del pensar. Y este es el último carácter de la esencia que hemos de examinar: la esencia como supuesto del ser. ¿Cuál es la índole interna de este supuesto? y ¿en qué consiste «ser-supuesto», esto es, la «supositalidad»?

En primer lugar, la índole interna de la esencia como supuesto del ser. Hegel nos dice que la esencia como supuesto del ser, es el principio intrínseco de su devenir, de suerte que la esencialidad de las cosas sería automoción.

Ahora bien, Hegel nos deja, ante todo, sin aclarar el carácter de supuesto que posee la esencia. Nos ha dicho que la esencia es el ser interiorizado, replegado sobre sí mismo, esto es, como principio de donde dimanan o brotan las notas que posee por el mero hecho de ser lo que es. Es decir, que ser-supuesto—recodémoslo—sería simplemente «ser-principio», con lo cual toda la diferencia entre lo esencial y lo inesencial, sería una simple diferencia entre lo principiado en cuanto tal, y lo meramente sido o indiferente, una diferencia que para mayor claridad he llamado diferencia de condición. Ahora bien, esto es por demás insuficiente, porque si fuera verdad, todas las notas que la cosa posee *hic et nunc,* al ser replegadas en su principio serían *eo ipso* esenciales a aquélla. Y esto es imposible. Lo inesencial no es simple indiferencia, sino que es un momento real de toda cosa, un momento físicamente distinto en ella de lo que le es esencial. La cosa real envuelve como realidad no sólo las notas esenciales, sino «además» otras muchas notas no menos reales que aquéllas. La diferencia entre lo esencial y lo inesencial no es una diferencia de condición de unas mismas notas, sino una diferencia entre las notas mismas. A fuerza de llevar el problema de la esencia por la línea del concepto, Hegel como Platón (bien que por razones radicalmente distintas) resbala sobre esta distinción entre notas esenciales y notas inesenciales dentro de una misma cosa; no nos dice en qué consiste esta diferencia; se contenta con llamarla superficial. Y aquí es donde se ve la completa oscuridad en que deja el carácter formal del «ser-supuesto», esto es, el carácter principial de la esencia. Porque todas las notas, tanto las esenciales como las inesenciales, tienen un mismo principio en el «interior» de la cosa. Pero este principio no tiene el mismo carácter para las esenciales y para las inesenciales. Para las esenciales, el principio interior es la unidad primaria que

determina su carácter formal de notas. Pero las notas inesenciales, aunque se apoyan o fundan en esta unidad primaria interior, sin embargo, no están necesariamente determinadas por dicha unidad. Lo cual pone de manifiesto que aunque Hegel diga con verdad que la esencia es el supuesto del ser como principio suyo, ha dejado, sin embargo, en plena oscuridad cuál es unitaria y formalmente el carácter de este supuesto o principio en cuanto tal, esto es, no nos dice qué es «ser-supuesto», en qué consiste la «supositalidad» propia y formal de la esencia respecto de las notas que integran «lo que» una cosa es.

Pero, aun tomada la esencia sin este imprescindible esclarecimiento, ¿es verdad que la índole interna de este supuesto consista en ser automoción? Hegel subraya el carácter en cierto modo dinámico de la esencia, esto es, el carácter intrínsecamente determinado del proceso del devenir en cuanto tal; la esencia no está adscrita para Hegel a uno solo de los tres momentos, por ejemplo, al de «encina-árbol» sino al devenir «encinil» en cuanto tal. Esta concepción de Hegel es, por lo pronto, problemática. Es difícil, en efecto, concebir qué sea el devenir si no es «realidad en devenir», es decir, realidad deveniente; y en tal caso será discutible, si se quiere, cuál sea esa realidad, si es la semilla, el árbol o el fruto, o incluso algo distinto de los tres; pero siempre será que la esencia está en el momento de realidad y no en el de devenir. Nada se gana con subrayar el momento del αὐτός, sino todo lo contrario. Porque, ¿qué se entiende por αὐτός? Es αὐτός, es «sí mismo», una cosa real que posee un carácter de «mismidad» física, en virtud del cual «se mueve» a sí mismo. Aquí el αὐτός, la realidad que es «misma», es un *prius* respecto de su «automoción», es su principio. A fuer de tal, está allende el movimiento. Podrá ser que este principio no sea un mero soporte o sujeto del movimiento, sino algo intrín-

seca y formalmente envuelto en él; una metafísica del devenir tendrá que precisar en qué forma el principio del movimiento está allende el movimiento principiado. Pero siempre será que es principio, un *prius* de su propia automoción. No es este el αὐτός de que habla Hegel. Para él no se trata de un *prius* sino de un *posterius* (por lo menos en el orden del desarrollo dialéctico) respecto de la automoción. La automoción no consiste para Hegel en que algo que ya es un αὐτός «se mueva» sino tan sólo en que ese movimiento sea intransitivo; con lo cual el αὐτός, no es principio, sino todo lo contrario, resultado intrínseco del movimiento mismo. La mismidad sería el ámbito constituido por un movimiento intransitivo. En otros términos, para Hegel la esencia no «es» ya algo de antemano, sino que es algo que se «va haciendo» en y por un movimiento intransitivo; mejor dicho, la esencia es el movimiento intransitivo mismo. Ahora bien, esto es radicalmente insostenible. Porque siempre queda en pie la cuestión decisiva, a saber: ¿en qué se funda el carácter intransitivo, es decir, reflexivo, del movimiento? Para Hegel se funda en la negatividad del simple ser. Pero ya hemos visto que la negatividad no es un momento de la realidad física, sino tan sólo de su concepto objetivo. Sólo porque las notas son lo que son, pueden constituir en la intelección ese dinamismo intransitivo. La esencia es ya un principio constituido físicamente, y como tal no es el movimiento intransitivo, sino su principio. En efecto, este dinamismo (podemos llamarle para simplificar «devenir»), no es para Hegel un devenir físico y temporal; esto es, no pretende elaborar una teoría ontogenética de la realidad, una historia natural del universo. El devenir a que Hegel se refiere es muy otro: es un devenir a-temporal en el que sus diversos momentos no se suceden sino que están fundados unos en otros κατὰ λόγον, por su propia «razón». Lo que Hegel entiende por devenir,

es este despliegue «lógico» de la fundamentación, de la concepción formal, no su posible decurso temporal. Y la «razón» de todo ese despliegue es justamente lo que Hegel llama esencia. La esencia de la encina es la «razón» por la que el proceso «semilla-árbol-fruto» es un proceso intrínsecamente «encinil». Y este carácter del proceso, que es la esencia, nos dirá Hegel, es algo que nos vemos forzados a concebir para que haya devenir; y «forzados a concebir»..., es justo un carácter del pensar. Y por esto es por lo que el devenir hegeliano no es un proceso causal «ontogenético», sino un proceso, en cierto modo «logogenético». Y como es «necesario» concebir esto para que haya ser, resulta que para Hegel la índole conceptiva de la esencia mostrará que en el fondo el ser mismo es de índole conceptiva: la esencia como supuesto del ser sería «posición» en y por el pensar. Pero esto es imposible. ¿En qué consiste efectivamente la forzosidad según la cual hay que concebir la esencia? Pensando, es decir, «en» el pensar es donde nos vemos forzados a concebirla; pero no estamos forzados «por» el pensar sino por la fuerza de las cosas, esto es, por la fuerza del ser previamente inteligido. Lo que el pensar «pone» no es la esencia en el ser, sino lo esencial del ser en la inteligencia. Como acto formal, el pensar no engendra el ser, sino a lo sumo su actualización en la inteligencia. En su virtud, la forzosidad, ese carácter logo-dinámico del pensar esencial, no es lo que constituye la índole propia de la esencia como supuesto del ser, sino la índole propia de la esencia como razón de la inteligibilidad del ser. La esencia como supuesto del ser, no es dinamismo intransitivo, sino estructura física. No es «supuesto de ser» sino el «ser-supuesto». La forzosidad es la *ratio cognoscendi* de la esencia, no su *ratio essendi*. La esencia no es una forzosidad de ser; las cosas son de hecho como son y nada más. La esencia es forzosidad tan sólo para la intelección de las cosas.

Y en esto estriba justamente toda su razón de ser intelectiva: es lo que nos sumerge forzosamente en las cosas mismas.

Y esto es de suma gravedad. Al sumergirse en la pura intelección por sí misma, la razón para Hegel sólo se ocupa de sí misma, y se ocupa de ella no en cuanto realidad sino en cuanto inteligente; su modo mismo de ocupación es también puramente intelectivo. De ahí que, a pesar de su presunto devenir, la razón en Hegel no hace sino concebirse a sí misma; en realidad, en ese devenir hegeliano nada pasa, todo se conserva. Y esta concepción de sí misma es puramente «lógica». Es un devenir concipiente en el que no hay verdadera innovación ni verdadera creación, ni en las cosas ni en el propio espíritu humano. Es una ingente conservación de sí mismo en pura concepción. Si se quiere seguir hablando de devenir en Hegel, esto es, de un «movimiento real», habrá de decirse que es un movimiento singular, una transformación que los matemáticos llamarían «automorfismo». En nuestro caso es un automorfismo logo-dinámico. Y esto es imposible. Por la inteligencia, el hombre está en las cosas (incluyéndose a sí mismo entre ellas) como realidades; está forzado por ellas y, por tanto, en un devenir real además de lógico. En su virtud, nos vemos forzados por la realidad misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas. Modestamente, esto es, con un esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que nos parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual. Problemáticamente, porque nunca podremos estar seguros de poder aprehender, ni de hecho ni en principio, la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente. Frente al conceptismo de Hegel es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible. Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad.

§ 2

LA ESENCIA COMO CONCEPTO OBJETIVO

Decía que la frase «la esencia es la realidad del concepto» es equívoca porque no se sabe si el concepto en cuestión es el concepto formal o el concepto objetivo. Para Hegel, según hemos visto, se trata del concepto formal. Pero puede entenderse aquella frase refiriéndola al concepto objetivo. Tal es el punto de vista de todas las formas de racionalismo, oriundas de la filosofía de los siglos XIV y XV, encarnadas en Descartes, y que culminan en Leibniz y en el mismo Kant. El concepto objetivo de una cosa no es, desde luego, la cosa misma. Pero, se nos dice, en el concepto objetivo es donde, formalmente, se nos presenta «lo que» la cosa realmente es; por esto es por lo que esta presentación es, en cierto modo, una «segunda» presentación de la cosa misma, es decir, su «re-presentación». Que esto baste para conocer la cosa real, según pretendía Leibniz, o que no baste como creía Kant, siempre será verdad que en estas filosofías, el concepto objetivo es la representación de lo que la cosa es. Y como «lo que» una cosa es, es justo su esencia, resulta que la esencia, para estas filosofías, no es sino el contenido del concepto objetivo. Naturalmente, los conceptos a que se refieren son en primera línea las Ideas divinas; la esencia sería el contenido objetivo de estas Ideas. Pero se aplicaría también a los conceptos humanos, cuando existen, porque en su dimensión objetiva tienen el mismo contenido que aquellas Ideas. Por tanto, para averiguar lo que es la esencia bastará con averiguar qué es el concepto objetivo.

Toda cosa real, se nos dice, es la realización fáctica de un concepto objetivo; realizar algo es, en efecto, realizar «algo»,

esto es, «hacer» lo concebido. Perros, hombres, encinas, son realizaciones de lo que es ser perro, hombre o encina. El carácter primero de una esencia sería, pues, su «anterioridad» respecto de la realidad. Y esto es claro tratándose precisamente del origen radical de las cosas, a saber del acto creador divino: Dios crea el mundo según sus Ideas. Los conceptos humanos no hacen sino reproducir esta anterioridad del concepto objetivo divino.

De aquí deriva un segundo carácter de la esencia como concepto objetivo. Anterior a la cosa real misma, sería «fundamento» de ella; no se trata de una anterioridad temporal sino fundamental. ¿En qué consiste este carácter fundamental o fundante de la esencia, del concepto objetivo de algo? El concepto objetivo sería fundamento de la realidad, por lo menos en un triple respecto.

En primer lugar, como en el concepto se representa lo que es la cosa real previamente a su realidad, resulta que esta cosa al realizarse se mide, se mensura, por lo representado en aquel concepto. El concepto es, pues, fundamento de la cosa ante todo como mensura de su realidad. Y como este concepto es la esencia de la cosa, resulta que la esencia es la mensura de la realidad de las cosas. O, utilizando la idea medieval de verdad ontológica—la conformidad de la cosa con su concepto objetivo—, el racionalismo dirá que la esencia como concepto objetivo es fundamento de la verdad ontológica de las cosas. Y esta verdad sería la verdad radical y primaria de ellas.

Pero, en segundo lugar, ¿qué es el concepto objetivo en cuanto mensura de la realidad? Es decir, ¿en qué consiste su índole fundamental? Ciertamente la esencia es fundamento de la cosa real, pero no es su fundamento causal, porque el concepto objetivo no produce por sí mismo la realidad existente. Pero contiene objetivamente «lo que» la cosa va a

ser si hay alguien que la produzca. Lo objetivamente concebido «no es» realidad por el mero hecho de ser concebido, pero es algo que «puede ser» realidad. El orbe de los conceptos y, por tanto, de las esencias, sería el orbe de los posibles. Aquí, posible significa no que haya alguien o algo capaz de producir la cosa, sino que la cosa sea de suyo factible. Esta posibilidad interna es lo propio del concepto objetivo. Anterior a las cosas, el concepto objetivo sería, pues, fundamento de ellas como posibilidad interna suya. ¿En qué consiste esta posibilidad interna? Los conceptos objetivos están compuestos de notas que poseen dos caracteres: son notas independientes entre sí y son además compatibles, esto es, incontradictorias. Pues bien, el concepto objetivo de una síntesis de notas independientes e incontradictorias sería justamente la esencia en sentido estricto. Y aquella incontradictoriedad sería formalmente la posibilidad interna: es posible en sí mismo todo lo que no es contradictorio, y es imposible en sí mismo todo lo contradictorio. Por tanto, la esencia como concepto objetivo es la irreductible posibilidad interna de la realidad.

En tercer lugar, ¿qué es el concepto objetivo, qué es la esencia en sí misma, no como mensura y como posibilidad, sino en su ser propio y positivo? Lo objetivo en sí mismo no es ciertamente una cosa real, pero tiene un ser positivo, es «algo» en sí mismo; de lo contrario, no podría ni ser fundamento de la realidad. Este ser no es el que posee la inteligencia como «facultad»; porque si bien es verdad que lo objetivo no tiene existencia más que en la inteligencia, no lo es menos que no «es» formalmente la inteligencia misma. Pero este ser tampoco es el que posee la cosa real, pues lo objetivo carece de toda existencia física por así decirlo. Distinto de la inteligencia y de la realidad física, lo objetivo, sin embargo, como decía Descartes, no es pura nada, sino que es

«algo». Esto es, es «cosa»; pero una cosa *sui generis,* una «cosa ideal». Sería una cosa que a pesar de no tener existencia real tendría una como existencia ideal. Frente a ella, la cosa real sería la realización fáctica de una cosa ideal. Y como capaz de ser convertida en cosa real, la cosa ideal puede llamarse también «cosa posible». La existencia sería algo que se «añade» a esa cosa previa que es la esencia como cosa ideal; realizar sería conferir existencia a una cosa ideal. El ser fundamental sería la esencia, y en ella habría de apoyarse inexorablemente la existencia. Y como esta esencia es un concepto objetivo de la razón, resulta que el ser fundamental y absoluto, es la objetividad racional: es el racionalismo.

En definitiva, la esencia es lo representado objetivamente en el concepto. Como tal, es anterior a lo real y fundamento de su realidad en una triple dimensión: como mensura o verdad ontológica de lo real, como posibilidad interna de lo real, como cosa ideal en sí misma.

Pero esto es inadmisible. En esta concepción de la esencia se entrecruzan inconsideradamente los temas más dispares, y en el fondo queda intacto el problema de la esencia.

Por un lado, el tema del concepto objetivo en cuanto tal. Si prescindo de la existencia de una cosa real y me formo el concepto de «lo que» es ella, el contenido objetivo de este concepto contiene—admitámoslo así sin ulteriores exigencias—el puro «lo que», es decir, la esencia de la cosa. Es verdad; pero de aquí no se sigue ni remotamente que la esencia consista formalmente en ser lo objetivo de una concepción, porque el concepto objetivo de la esencia es, como dijimos, posterior a la cosa real, y a «lo que» ella es. Tenemos, pues, de un lado el concepto objetivo de la esencia, y de otro, algo muy distinto, la esencia misma. Pero el racionalismo, por singular paradoja, invierte los términos y convierte el

concepto objetivo en la esencia misma. ¿Cómo ha sido esto posible y qué grave razón le mueve a ello?

Es que junto al tema de la conceptuación abstractiva de la cosa real, aparece el tema de la originación radical de las cosas, que diría Leibniz: el tema de la causación divina. El origen causal de las cosas lleva en el racionalismo a una identificación de la esencia con el concepto objetivo, que es en el fondo una cuasiidentificación de la lógica y de la metafísica. Y la razón es evidente: es que Dios, la causa primera, es también una inteligencia. Como tal, para producir las cosas, Dios sabe «lo que» va a producir. Por tanto, regula su causalidad por sus Ideas, con lo cual son éstas anteriores a las cosas; y como en ellas está representado objetivamente el «lo que» las cosas van a ser realmente, resulta que el término objetivo de estas Ideas no sólo es anterior a las cosas, sino que constituye la pura esencia de la realidad; esencia «pura», porque carece de existencia real; es un *esse essentiae.*

Ahora bien, colocar el problema de la esencia en esta línea es desplazarlo *ab initio;* y desplazarlo en una doble dimensión.

a) La vía de la causalidad inteligente lleva a descubrir las Ideas como anteriores a las cosas y como canon individualmente exhaustivo de su realidad individual. Pero esto es desviar la cuestión, porque la Idea divina es paradigma de toda cosa, pero sólo paradigma, o como suele decirse, causa ejemplar; en manera alguna es la esencia de la cosa, porque la cosa sólo cuando realiza en su seno la Idea, es cuando posee una esencia como momento intrínseco suyo. Al confundir la esencia con el paradigma intelectual, se lanza el problema de la esencia por una falsa vía, porque al amparo de las Ideas, se elude decir qué es la esencia en sí misma como momento real de la cosa. Trazar el origen de ésta no nos sirve de nada

en nuestro problema: la anterioridad de la Idea deja intacto el problema de la esencia.

b) En segundo lugar, la vía de la causalidad conduce a distinguir «de alguna manera» lo que una cosa es, del hecho de que exista realmente. Y, por un fácil deslizamiento, se hace coincidir esta distinción con la formación meramente abstractiva del concepto de lo que es la cosa, al «prescindir» de su existencia real. Con lo cual se lanza el problema de la esencia por la vía de su contraposición a la existencia. Una vez más, se elude el decirnos qué es la esencia en sí misma.

En el enfoque mismo de la cuestión, el racionalismo elude, pues, el problema de la esencia, a saber, averiguar qué es la esencia considerada en sí misma (no en tanto que opuesta a la existencia) y como momento intrínseco de la cosa real (no en tanto que paradigma ideal de ella).

De aquí se sigue que el carácter «fundamental» de la esencia tal como el racionalismo lo entiende es formalmente inadmisible.

1.° Se nos dice, en primer lugar, que la verdad radical de la cosa es su mensura o conformidad con el concepto objetivo de ella: la verdad ontológica. Desde luego no puede negarse que esta conformidad se dé realmente en las cosas. Pero esta verdad ¿es la verdad radical de ellas? Es una cuestión que afecta por igual al racionalismo y a las metafísicas medievales. Es innegable, en efecto, que la realidad es «verdadera» sólo por su respecto a una inteligencia. Pero este respecto que formalmente constituye la verdad de las cosas ¿es radical y primariamente un respecto a la inteligencia en cuanto «concipiente»? La respuesta a esta pregunta pende de cuál sea la función primaria y radical que se atribuya a la inteligencia, y, por tanto, de qué sea lo inteligible e inteligido en cuanto tal. Si la función formal de la inteligencia fuera formar conceptos, concebir o idear, entonces todo respecto a la inteligencia reposaría sobre el respecto a los conceptos, y la verdad radical de las cosas sería su verdad ontológica. Pero—anticipando ideas sobre las que de alguna manera volveré luego—la función formal de la inteligencia no es concebir sino aprehender las cosas reales como reales. Formar conceptos es una función ulterior que reposa sobre esta otra función primaria y que deriva de ella. Y esto, lo mismo tratándose de la inteligencia humana que de la divina. Dios no conoce primariamente las cosas reales *qua* reales en conceptos objetivos *qua* conceptos, sino en una «visión» de aquéllas *qua* reales o realizables. Lo inteligible e inteligido es formalmente lo real como real. En su virtud el respecto primario y radical de las cosas a la inteligencia no es un respecto a los conceptos, sino ese su estar aprehendidas en ella como reales. Por tanto, antes de una verdad ontológica (que bien pudiera llamarse una verdad conceptiva) hay una que yo llamaré «verdad real» que es fundamento de aquélla. La verdad real no nos saca de las cosas para llevarnos hacia algo otro, hacia su concepto, sino que, por el contrario, consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real como tal, sin salirnos de ella. Lo veremos más tarde. Ahora bien, la esencia de la cosa se halla envuelta en esta verdad real, y, por consiguiente, es un momento intrínseco de la cosa, no su mensura extrínseca ni en forma de paradigma, ni en forma de concepto objetivo. Por consiguiente, la esencia no es un fundamento anterior a la cosa, y la verdad ontológica no es la verdad radical de las cosas reales.

2.° Se nos dice, en segundo lugar, que la esencia como concepto objetivo es la posibilidad interna de la cosa real, entendiendo por esta posibilidad la mera incontradicción entre las notas de su concepto. Pero esto es insostenible por varias razones. Porque, ante todo, ¿cuál es el alcance de esta no-contradicción? Si dos notas son contradictorias, jamás se

realizarán formalmente juntas en una misma cosa. Pero si no sabemos sino que no son contradictorias, nada se sigue de ello. Porque aquí no nos preguntamos por la cosa en cuanto posee notas múltiples, sino en cuanto posee una interna unidad estructural; la esencia, en efecto, no es una adición de notas compatibles sino una unidad *positiva* de la cual aquellas notas no son sino momentos. Ahora bien, la incontradicción no significa nada en orden a la constitución positiva de esta unidad esencial. La incontradicción es sólo un límite negativo, pero no una fuente de entidad positiva. En la inteligencia divina misma, lo posible no es sólo lo incontradictorio, sino aquello que positivamente es término de la esencia divina en cuanto imitable.

Pero la dificultad de identificar lo posible con lo incontradictorio sube de punto si nos ceñimos a los conceptos objetivos de la mente humana. Permítaseme reproducir lo que hace tantos años exponía en uno de mis cursos. Es verdad que lo contradictorio jamás podrá realizarse. Pero, ¿cuándo es algo contradictorio o incontradictorio? Esta es la cuestión; examinémosla en cada uno de sus dos términos.

En primer lugar, lo concerniente a la incontradicción. La verdad es que jamás podrá demostrarse positivamente la no contradicción de un verdadero sistema de notas o conceptos objetivos, ni tan siquiera en el dominio de la matemática (teorema de Gödel). Se dirá que el hecho de que la cosa sea real, es ya una prueba excepcional de la no contradicción de sus notas. Esto es verdad. Pero al apelar a esta consideración, hemos abandonado ya la anterioridad del concepto objetivo, respecto de la cosa real. Y entonces, instalados ya dentro de ésta, volvemos a decir lo mismo que antes, con más razón ahora si cabe, a saber, que la interna posibilidad de una cosa real no es una posibilidad meramente negativa, sino que ha de ser una posibilidad real positiva, es decir, algo que

es actual en aquélla como principio intrínseco suyo. Es decir, como posibilidad interna de la cosa, la esencia no es un concepto incontradictorio, sino un principio real de la cosa real en cuanto tal.

En segundo lugar, lo concerniente a la contradicción. Tampoco estamos mejor situados en este respecto. El principio de contradicción es verdadero; jamás pueden realizarse en una cosa simultáneamente y bajo el mismo respecto formal, dos notas formalmente contradictorias. Esto es sobradamente evidente. Pero esto no pasa de ser aplicable con seguridad más que en el orden de lo formalmente concebido en cuanto tal. Si lo trasladamos del orden de la objetividad al orden de la realidad, es decir, a las cosas en que los conceptos objetivos están realizados según su propia razón formal, la cuestión cambia de aspecto. Porque la condición para que se aplique el principio de contradicción es que se trate de una cosa que no sea sino lo que formalmente contienen las notas objetivamente concebidas. Y aquí empiezan las dificultades. Porque esa condición, ¿es ella misma posible? No lo creo. No sólo tratándose de cosas reales, sino de objetos, el mero hecho de que se realicen en aquéllas, o de que realicemos nosotros en éstos, varias notas objetivamente concebidas, lleva inexorablemente aparejado consigo el que *eo ipso* esas cosas u objetos, tengan más propiedades que las que hemos concebido objetivamente. Y esto no sólo en el sentido de la implicación, lo cual es obvio: en efecto, si una cosa tiene N propiedades, tiene también todas las que inexorablemente se deducen de ellas, es decir, tiene más propiedades por implicación. No me refiero a esto, sino a otras propiedades que no están implicadas, sino más bien «com-plicadas» con las iniciales, «co-puestas» al ser «puestas» éstas y por el mero hecho de haber sido puestas o realizadas. La realización, sea en el orden físico o en el objetual, es en cuanto tal, raíz de

otras propiedades. En tal caso no es que no sea verdadero para esas cosas el principio de contradicción, sino que su aplicación resulta problemática y vidriosa, dado que el sujeto al que se aplica es complejo y la pureza formal del concepto puede sufrir limaduras importantes.

Pero, aun pasando por alto esta dificultad, nos encontramos con otras más graves. Para aplicar el principio de contradicción, necesito acotar una realidad y considerarla por sí misma; sólo así puede ser sujeto de atribución de un logos predicativo. El principio de contradicción evita el que esta realidad así sustantivada, pueda declararla yo como algo contradictorio. Pero ésta no es sino la mitad de la cuestión; la otra mitad se halla en el supuesto mismo del presunto sujeto de atribución. Porque *in re* este sujeto no está acotado respecto de los demás, sino intrínsecamente conectado con ellos. De ahí que muchas cosas que pertinazmente han podido parecer contradictorias, no lo sean en realidad y recíprocamente; no porque no sea verdad el principio de contradicción, sino porque la realidad no realiza el supuesto de la «dicción», a saber, contener sujetos desconectados. Para que el principio de «contra-dicción» tuviera en la mente humana la aplicación exhaustiva y contundente, a las cosas reales, que Aristóteles pretende, haría falta que el hombre tuviera ante sus ojos, como sujeto de atribución de su logos, la totalidad de lo real en su integridad. Ahora bien, este logos no existe en el hombre. Dicho en otros términos, el principio de contradicción se funda en la unidad (ἕν) y mismidad (ταυτόν) del ente (ὄν). Pero esto es equívoco. Porque ente puede ser por un lado aquello a que el logos se refiere formal e intencionalmente, lo significado por los vocablos (ὀνόματα), esto es, el ente en cuanto declarado *(qua* λεγόμενον), pero puede ser por otro lado la cosa misma acerca de la cual pienso y hablo con mi logos. ¿Son idénticos ambos «entes»? Esta es la cuestión. Si fueran idénticos, la realidad no sólo no sería contradictoria, sino que conoceríamos positivamente y con firmeza las condiciones y límites de su incontradicción, porque estaría realizado el supuesto para que pudiéramos hablar de contradicción *in re*. Pero es que esta identidad del ente como intención significada y como cosa (πρᾶγμα), es sumamente problemática. Y la prueba está en que el propio Aristóteles, en el libro Γ de su Metafísica, se hace cargo de que no basta con el ente como intención significada, sino que se necesita el ente como cosa (οὔ..... τὸ ὄνομα ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα, Met. Γ 1006 b 22). Sin embargo, a pesar de haber barruntado la dificultad, Aristóteles no se hace cuestión de ella, y admite aquella identidad sin más. Lo único que hace es justificar el principio de contradicción en cada uno de los dos sentidos del ente, lo cual rompe la unidad de la exposición y le da por momentos un aire desconcertante. En efecto, después de haber defendido el principio referido al ente como intención significada—apoyándose en la «significación» de los vocablos—en cuanto quiere justificarlo referido a las cosas, Aristóteles se ve forzado a entrar en discusión con los físicos y los fisiólogos, esto es, a averiguar si todo es permanencia o cambio en la realidad, sin hacerse cuestión de si el «ser» de que se ocupan físicos y fisiólogos, es el mismo que aquél de que se ha ocupado él al hablar del logos en cuanto tal. A mi modo de ver, en esta etapa de su exposición, más que la verdad del principio—que da por descontada—lo que trata de hacer ver Aristóteles es que en la realidad se dan los supuestos para su aplicación. Y entonces tiene que examinar las tres hipótesis (que son exactamente las tres vías del Poema de Parménides, y la observación es de enorme alcance) de si todo es quiescente, o todo es moviente, o todo es unas veces quiescente y otras moviente. Y aqui, en lugar de apelar al «ser» o al «sentido del ser», a lo que apela es nada menos

que al Theós, al motor inmóvil, algo tan alejado del principio de contradicción en sí mismo... La aplicación real del principio de contradicción es, pues, por demás difícil, y toda cautela en este orden es pequeña. Aristóteles mismo sintió como nadie la dificultad justo al intentar conceptuar el cambio, esa sutil unidad del ser y del no-ser en el movimiento.

Se dirá que éstas son tan sólo dificultades de aplicación que no invalidan el principio en cuanto tal. Y es verdad. Pero estas dificultades de aplicación no son precisamente dificultades en el «manejo» de los conceptos objetivos, sino dificultades de aplicación principial, de aplicabilidad, dificultades de lograr el supuesto mismo en el cual se apoyan tanto este manejo como el principio mismo que lo regula. Y ello es más que suficiente para no identificar sin más la posibilidad de algo con su mero concepto incontradictorio.

3.° Se nos dice, finalmente, en tercer lugar, que lo que el concepto objetivo representa es una «cosa» ideal o posible en sí misma. Pero esto es también inadmisible por una razón grave que se dirige tanto contra el racionalismo como contra algunas de las grandes metafísicas medievales, por lo menos en lo que respecta a la intelección humana. Es que se confunde la «objetividad» de lo concebido en cuanto concebido, con lo que yo llamaría la «objetualidad», esto es, el que algo sea objeto. Partiendo de que lo objetivo no tiene entidad, muchas metafísicas medievales negaron toda entidad a los objetos. Partiendo de que los objetos tienen alguna entidad, algunas otras metafísicas medievales y el racionalismo con ellas, atribuyeron entidad positiva a lo objetivo. Ahora bien, ninguna de las dos tesis es verdadera, porque no es lo mismo objetividad y objetualidad. Sin entrar temáticamente en el problema, nos bastará con señalar aquí su inequívoca diferencia. Una figura geométrica cualquiera, y *a fortiori* entidades como un espacio no-arquimediano, son ejemplos de «objetos». Es innegable que alguna entidad positiva tienen, que son «algo», llámenseles cosas ideales o como se quiera; buena prueba de esto es que sobre ellos se llevan a cabo penosas investigaciones. Pero estos objetos son *toto caelo* distintos de la objetividad de un concepto. La prueba está en que tengo que ir elaborando con dificultades, a veces enormes, los conceptos objetivos que representan a aquellos objetos, unas veces con exactitud, muchas sin ella y todas fragmentariamente. La objetividad es el momento terminal del concepto, pero en dimensión puramente intencional. Por esto, mientras el objeto tiene «alguna» entidad propia, lo objetivo no tiene entidad ninguna en sí mismo; es tan sólo lo que yo concibo de las cosas, sean éstas reales o meramente objetuales. Lo objetivamente concebido de una cosa es distinto de la cosa misma, no sólo cuando se trata de cosas reales sino también cuando se trata de cosas objetuales. Lo objetivo es tan carente de entidad que puedo formar conceptos objetivos de la privación, del no ser, etc.; es decir, lo objetivo no sólo no es objeto sino que ni es forzosamente positivo.

Esto supuesto, la esencia es un momento de la cosa (real u objetual), mientras que el concepto objetivo de su esencia, en cuanto concepto objetivo carece de todo ser, es decir, no es un «objeto» posible. Si la esencia es «objeto» o «cosa» ideal, no es posibilidad «objetiva», y si es posibilidad objetiva no es cosa u objeto ideal. La posibilidad de un objeto pertenece, en efecto, al dominio de la objetividad, pero no al de la objetualidad. Es decir, aunque la posibilidad de una cosa consistiera en la objetividad de su concepto, jamás se podría trocar la «posibilidad de una cosa» en «una cosa posible». No hay un «algo» en sí mismo que en tanto que «algo» fuera además posible, porque este presunto algo no es «algo» sino tan sólo «posibilidad» de algo. Si así no fuera habría que admitir también un «algo» imposible, puesto que se con-

ciben imposibilidades objetivas; lo cual es absurdo, porque si es imposible, es que no es algo. No hay, pues, un «algo» que tuviera como dos estados, el de posibilidad y el de realidad, sino que no hay más que una pura posibilidad objetiva, de un lado, y de otro una cosa (real u objetual, poco importa para el caso). De ahí que realizar no sea «añadir» una existencia a la esencia considerada como objeto ideal, sino producir a la vez y a una la esencia existente, o lo que es lo mismo, la realidad esenciada. Antes de esta producción, haber como haber no «hay» sino las causas capaces de producir la cosa real. La posibilidad objetiva no es sino el término intencionalmente concebido de dicha capacidad real. La realidad no se apoya, pues, en objetos ideales. La esencia como concepto objetivo no es fundamento de la realidad en el sentido de cosa ideal porque el concepto objetivo no es cosa ni objetual ni real.

En definitiva, la esencia de que habla el racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y, por tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal. Claro está, el racionalismo no puede desconocer ni desconoce que la esencia así entendida está realizada en la cosa, y es, por consiguiente, un momento intrínseco de ella. En esto se distinguiría de toda concepción de la esencia como puro «sentido» o de concepciones afines a ésta. Pero esto no pasa de ser en el racionalismo una mera concesión, por lo demás obvia. Porque, instalado en la línea de causalidad inteligente, el racionalismo no cree que el ser momento intrínseco de la cosa sea lo primario y radical de la esencia, ni nos dice nada de este momento real en sí mismo, sino tan sólo por contraposición a la existencia. Lo único que distinguiría a la esencia como momento intrínseco de la cosa, de la esencia como mero concepto, sería

el «hecho» contingente de su existencia. Con sólo hacer abstracción de ésta, tendríamos la pura esencia, y esta pura esencia quedaría reducida *eo ipso* a puro concepto objetivo. Y esto es eludir el problema de la esencia, porque lo primario y radical de ella es ser un momento intrínseco y real de la cosa misma, independientemente tanto de toda concepción intelectiva como de todo eventual respecto a la existencia. En una palabra, el problema está en la esencia física en y por sí misma. Haber confundido, o cuando menos haber involucrado, la esencia «física» con lo que los escolásticos de última hora llamaron esencia «metafísica» o abstracta (yo diría, conceptiva), es decir, haber confundido aquello sin lo cual la cosa no puede tener realidad formal, con aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida: éste ha sido el grave error del racionalismo en nuestro problema.

Capítulo quinto

LA ESENCIA COMO CORRELATO REAL DE LA DEFINICION

Ni el concepto formal ni el concepto objetivo nos llevan, pues, a una idea satisfactoria de la esencia. Pero la frase «la esencia es la realidad del concepto de la cosa», puede apuntar todavía en una tercera dirección: la realidad no sería la realidad conceptual (ni formal ni objetiva), sino la cosa misma como correlato de su concepto; es decir, la realidad de aquello de lo cual el concepto es concepto, la realidad concebida no *qua* concebida sino *qua* real. En tal caso, la determinación de la esencia no se apoya en la verdad del concepto, sino en la realidad. El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto. Tal es el punto de vista de Aristóteles. Pero a lo que aquí hemos llamado concepto, Aristóteles llama más propiamente definición. Y la razón es clara: la esencia es el «qué», el τί de algo, y la respuesta a la pregunta de qué es algo, es, para Aristóteles, justamente la definición.

Enfocada así la cuestión de la esencia, Aristóteles comienza por acercarse a la cosa real por la vía de la definición, para decirnos luego qué es la esencia como momento real de la cosa (τὸ τί ἦν εἶναι).

En primer lugar, la vía de la definición. No se trata de una

lógica sino de averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición. Aristóteles llama a esto «proceder λογικῶς». El logos, llamado definición, está compuesto de predicados a los que corresponden otras tantas notas de la cosa. De estas notas, hay algunas que el logos predica de su sujeto por lo que éste es por sí mismo (καθ'αὑτό), mientras que hay otras que se predican de la cosa, pero son accidentales a ella (κατὰ συμβεβηκός). Así, «animal» conviene a Sócrates por lo que éste es por sí mismo, a saber por ser hombre, pero no así «músico» porque le es algo accidental. Los predicados de toda definición pertenecen todos al primer tipo. Pero no todos los predicados de una definición son partes de la esencia de una cosa. Sólo enuncian la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado no es una «propiedad» del sujeto, y en las que, por tanto, éste no entra formalmente en el predicado mismo de la definición. Si quiero definir una superficie blanca, la «blancura» es una nota que «por sí misma» reclama el sujeto superficial; pero lo reclama por ser mera propiedad suya, de suerte que este sujeto es formalmente distinto de la blancura. En su virtud, en la definición de la superficie blanca habrá de entrar en el predicado, en una u otra forma, el vocablo y el concepto de superficie. Pues bien, sólo expresan la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado conviene al sujeto por «sí mismo», sin que este sujeto entre formalmente en el predicado mismo, es decir, sin que lo definido entre en la definición.

Esto supuesto ¿cuáles son los entes en que esto acontece? Es decir, ¿cuáles son los entes de los que hay definición en el sentido estricto que acabamos de exponer? Desde luego, nada que sea lo que hoy llamaríamos «cosa ideal» es para Aristóteles ente propiamente dicho (dejo de lado el oscuro problema de lo que eran para él los «entes matemáticos»).

Pero aun dentro de las cosas reales, los entes son de muy diverso carácter entitativo. Por lo pronto, sólo tienen estricta entidad las cosas «naturales». Aquí emprende, pues, Aristóteles otra vía, la vía de la naturaleza, de la φύσις, de la generación y de la corrupción. Sólo los entes naturales (φύσει ὄντα) merecen llamarse entes y, por tanto, sólo ellos tienen esencia. Claro está, para Aristóteles hay entes separados de la naturaleza: los astros y el θεός, en efecto, no son susceptibles de generación y corrupción. Pero para los efectos de nuestro problema no son distintos de los entes naturales, pues se contraponen, igual que éstos, a los «artificiales», único punto que aquí nos interesa. Sin mengua de la generalidad del problema, podemos limitarnos, pues, a hablar de todo lo no-artificial como si fuera natural. Para Aristóteles los entes artificiales (τέχνῃ ὄντα) no son en rigor entes ni tienen, propiamente hablando, esencia. Una cama de castaño no es, en rigor, un ente. La prueba está en que si yo la plantara en tierra y pudiera germinar, no brotarían camas sino castaños. El ente es el castaño, no la cama. Para los griegos la τέχνη, eso que mal expresado llamamos nosotros la técnica, es algo inferior a la naturaleza. En todo caso la técnica de los griegos no hace lo que la naturaleza hace, sino lo que ésta no hace; a lo sumo ayuda a la naturaleza en su hacer. Lo verdaderamente entitativo es la naturaleza. Por tanto, sólo de los entes naturales hay esencia.

Estos entes naturales son, a su vez, de carácter muy distinto. Hay algunos que más que entes son entes de entes, afecciones de otros entes. Se predican, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de éstos, sino referida a ellos y por analogía con ellos: son los accidentes. A diferencia del accidente, la sustancia (οὐσία) es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otro. Sólo las sustancias tienen, pues, un verdadero «qué», un

τί. En su virtud existen en sí mismas separadas (χωριστόν) de todo otro ente. Sólo de ellas hay, en rigor, definición; los accidentes son definibles tan sólo analógicamente. Porque por ser sujeto último de predicación, sólo de la sustancia pueden predicarse notas por lo que ella es por sí misma, sin que lo definido entre en la definición. Toda definición es así un λόγος οὐσίας, el logos de una sustancia. Proposiciones de forma definitoria puede haberlas de todo lo que se quiera, pero definición sólo la hay de la sustancia. Sólo las sustancias tienen, por tanto, esencia.

¿Qué es entonces la esencia como momento real de la sustancia? Ante todo, la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo «de» la sustancia y, por tanto, puede predicarse de ésta: Sócrates es hombre, etc. La distinción entre Sócrates y hombre no es meramente lógica, sino real. Sócrates, en efecto, además de las notas humanas que le son esenciales, tiene otras muchas inesenciales. Por consiguiente, Sócrates es el ente completo y total, mientras que la esencia es sólo una parte suya. En su virtud, al decir que Sócrates es hombre, el predicado se distingue realmente del sujeto, como la parte del todo. Para averiguar qué es positivamente la esencia, a Aristóteles le bastará, pues, con decirnos qué son las notas inesenciales, o sea, la otra «parte» del ente total Sócrates. Estas notas inesenciales, nos dirá, son de dos clases. Unas son las notas a que aludimos antes: las notas accidentales, las que sobrevienen a Sócrates, es decir, los accidentes de la sustancia. Pero hay otras que no sobrevienen a Sócrates sino tan sólo a su esencia. ¿Cuáles? Esta es la cuestión.

Aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural. A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una

determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa, tan sólo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (τὸ σύνολον) en que dicha sustancia consiste. De este compuesto sustancial es de lo que se predicaría como esencia suya, su parte formal. Pero esto no es verdad tratándose de sustancias naturales, porque a todas ellas (dejo de lado el θεός) les es «naturalmente» esencial el tener materia. La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias. Cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo, por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que éste, un ser «humano». Este carácter de «humano» es, pues, un carácter «específico». Como tal no es algo «lógico» sino real y «físico», puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de «mismos caracteres» que ellos. Pues bien, este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre. En ella entra la materia tanto como la forma, pero de un modo sumamente especial: no «esta» materia sino «la» materia. Claro está, como hay una sustancia inmaterial, el θεός, que es pura forma, y como, aún dentro de las sustancias materiales, la forma es el acto sustancial, resulta que puede decirse que, en cierto modo, la esencia es la forma. Por tanto, la diferencia entre esencia y sustancia no es una diferencia entre forma y compuesto sustancial, sino entre compuesto sustancial específico y compuesto sustancial individuado. Los caracteres que sobrevienen a la esencia son estos momentos individuantes.

Esta interpretación de la esencia como algo que comprende «la» materia misma, no es la única posible, porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar. Hay pasajes en que Aristóteles parece

decir que la esencia de toda sustancia es sólo la forma sustancial. Pero aún en esta interpretación, la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa.

La esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos—sean accidentes o momentos individuantes—son, para Aristóteles, inesenciales.

Y aquí convergen el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia. Recordemos, en efecto, que para designar la esencia así entendida, Aristóteles echó mano de un vocablo que, aunque consagrado ya filosóficamente era, sin embargo, usual entre los griegos: el vocablo eidos (εἶδος), que los latinos tradujeron por *species,* especie. En Aristóteles, este vocablo tiene dos sentidos. Uno es justamente el sentido usual en Grecia, y que es el decisivo en nuestro problema. Eidos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que «se ve» (precisamente por esto se llama «eidos») la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica «que manifiesta» el modo de ser de la cosa. Para Aristóteles, el principio sustancial de estos caracteres es la forma sustancial (μορφή), esto es, la forma «conformante» del ser de la cosa en la materia prima indeterminada. Por esto, Aristóteles llama a la forma sustancial misma eidos. Pero, por otro lado, puedo hacer a este eidos término de mi logos predicativo, comparándolo con otro eidos (εἴδη). Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su γένος, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una

genealogía, no ciertamente física, pero sí, según el logos, por afinidades más «generales». En tal caso, eidos no significa aquello que físicamente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que denuncia el «género» a que determinadamente pertenece. Entonces, eidos es tan sólo una de las muchas configuraciones que determinadamente puede presentar el género, y abarca no sólo la forma sino también «la» materia. Aunque originariamente significó lo mismo que eidos, el vocablo latino *species* sobrevivió casi tan sólo en este segundo sentido para significar la especie como determinación del género.

En el primer sentido, eidos es la esencia como momento real y físico de la cosa. Cada una de sus partes (forma y materia) son justamente eso: «partes» de la cosa. En cambio, en el segundo sentido, eidos es aquello que en la cosa es correlato real de la definición. La especie, como definida, está compuesta por dos «notas» (género y diferencia); pero cada una de ellas no es una «parte» de la cosa, sino un aspecto de «toda» la cosa entera: el género es toda la cosa como determinable, la diferencia toda la cosa como determinante, y la especie, el género determinado por una diferencia. Aquí la esencia no es formalmente un momento físico de la cosa, sino una unidad metafísica «definida». Decíamos que las notas que se predican de la sustancia en la definición y que constituyen su esencia, son las que le convienen por sí misma sin que lo definido entre en la definición. Pues bien, estas notas son las que convienen a la sustancia por su propia especificidad.

Ahora bien, estas dos nociones de esencia tienen un punto de convergencia, porque los caracteres que manifiestan el modo de ser de la cosa, son los mismos que denuncian su género. Y ese punto es fácil de discernir. En efecto, la esencia como eidos real es un momento físico de la cosa, pero es su

físico momento de especificidad; el eidos es siempre típico. Y justo este eidos real en cuanto específico es lo que el logos define por género y diferencia; no se define a Sócrates, sino al «hombre» que es Sócrates. De suerte que la especie, en cuanto definida, es «materialmente» idéntica a la especie en cuanto momento real de la cosa. Por esto es por lo que la especie en cuanto definida no es un mero «concepto objetivo», sino que es, si no formalmente, sí «materialmente», el correlato real de la definición. En la especificidad es, pues, donde se halla la unidad del concepto de esencia, porque la esencia como eidos tiene dos vertientes, una la física y otra la definitoria, que coinciden en la especificidad.

En resumen, la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida.

Pero este concepto de la esencia adolece, cuando menos, de una turbia ambivalencia. Y es que, como en casi todos los problemas de su filosofía primera, Aristóteles afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (λόγος) y la vía de la naturaleza (φύσις). Es verdad que en unos casos parece que sólo emprende una vía; pero no es así, sino que se trata tan sólo de la preponderancia de una vía sobre la otra. De hecho, las dos vías están siempre presentes. Y como son radicalmente distintas e independientes, resulta que es muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca. En nuestro problema, hay en el fondo, un claro predominio del λόγος sobre la φύσις, de la predicación sobre la naturaleza. Más aún, la misma apelación a la φύσις se lleva a cabo para polemizar con Platón, que fue justamente el gran teórico del «λόγος del ὄν», el que planteó el problema del eidos, y lo planteó justamente en términos de λόγος. Por esto Aristóteles nos dice tímidamente que va a comenzar «según el λόγος» (λογικῶς). Porque si bien es verdad que quiere determinar lo que es la esencia de algo por la vía de la φύοις,

sin embargo, en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto «natural» aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto λεγόμενον, esto es, como término de predicación, como objeto de λόγος. Lo cual enturbia el concepto de esencia.

Para facilitar la discusión y orientar después nuestra búsqueda, anticipamos que el problema de la esencia se despliega en tres pasos sucesivos:

1.° Acotar el ámbito de las cosas, que yo llamaría «esenciables».

2.° Indicar, dentro de este ámbito, cuáles son las cosas que tienen esencia, las cosas «esenciadas».

3.° Determinar en qué consiste formalmente la «esencia» de estas cosas.

Enfocada así la cuestión, es claro que, para Aristóteles, el ámbito de lo esenciable es la «naturaleza»; el ente esenciado es la «sustancia» natural; la esencia misma es su «especificidad». Ahora bien, en ninguno de estos tres puntos es satisfactoria la concepción aristotélica.

En primer lugar, lo concerniente al ámbito de lo esenciable, a la naturaleza. Aristóteles lo acota contraponiéndolo a la τέχνη. Pero en esta contraposición hay una grave confusión que invalida todo el intento aristotélico en este punto. Naturaleza y τέχνη, en efecto, son, por un lado, dos principios de las cosas, y en este sentido se contraponen y excluyen en la forma que Aristóteles nos dice. Todo ente, en efecto, emerge de un principio y realiza, por así decirlo, el «designio» *(sit venia verbo)* de ese principio. En la τέχνη este principio es extrínseco a las cosas: se halla en la imaginación o en la inteligencia del hombre. En la naturaleza, en cambio, el principio es intrínseco a las cosas. Por esto hablamos, en el primer caso, de «producción» de cosas, mientras que en el segundo,

hablamos de «nacimiento» de ellas (que es lo que primariamente significó φύειν). Esto es verdad. Pero esta dualidad adecuada de principios ¿envuelve también una dualidad adecuada en la entidad de los entes principiados? Esta es la única cuestión decisiva para nuestro problema. Y bien pensado hay que responder a ella sin el menor titubeo negativamente.

Tal vez la técnica griega, y en general toda la técnica antigua, sólo pudiera realizar «arte-factos», esto es, cosas que la naturaleza no produce y que una vez producidas no tienen «actividad natural». En este caso, la dualidad de principios conduce a una dualidad de entidades; el ejemplo de la cama de castaño es decisivo en este punto. Pero en nuestro mundo esto no es verdad. Nuestra técnica no sólo produce arte-factos, esto es, cosas que la naturaleza no produce, sino también las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural. Y en esta mismidad se halla lo decisivo. Un abismo separa nuestra técnica de la técnica antigua; no es sólo una diferencia de grado, sino una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico. Toda nuestra química es buena prueba de ello. En esta dimensión, nuestra técnica ha cobrado proporciones asombrosas, y se halla a punto de lograr resultados tenidos antes por imposibles. Produce no sólo los que se llamaron cuerpos compuestos, sino también elementos y hasta partículas elementales, idénticos a los cuerpos compuestos, a los elementos y a las partículas que emergen de la naturaleza. Produce sintéticamente moléculas esenciales a las estructuras de los seres vivos. Interviene prodigiosamente en zonas cada vez más amplias del ser vivo y es dable creer que no se halla muy remoto el día en que se produzca la síntesis de algún tipo de materia viva. En estas condiciones, la diferencia entre artefactos y entes naturales desaparece: *nuestra técnica produce artificialmente entes naturales.* (No hace al caso, que la capacidad de producir artificialmente entes naturales sea muy limitada.) Esta es la idea de la nueva técnica. Para un griego esa frase constituiría la más inadmisible paradoja. En su virtud, la dualidad de φύσις (naturaleza) y τέχνη, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principiados. Naturaleza y τέχνη son, a veces, tan sólo dos posibles vías para unos mismos entes. Haber confundido ambas cosas, ha sido el grave error aristotélico en este punto. Al eliminarlo, queda también invalidado el intento de acotar, mediante la contraposición de naturaleza y τέχνη, el ámbito de las realidades esenciables.

Dentro de este ámbito, mal definido como vemos, Aristóteles nos dice que sólo las sustancias tienen una esencia propiamente dicha, porque sólo la sustancia es un verdadero ente. Pero, ¿en qué consiste esta prioridad de rango entitativo de la sustancia? Esta es la cuestión; y cuestión, por cierto, no tan sencilla como pudiera parecer. Aristóteles fundamenta este rango apelando a lo que él llama la figura de las categorías, en la cual se contrapone la sustancia al accidente del que aquélla es sujeto. Sólo desde este punto de vista está justificado hablar de sustancia, ὑποκείμενον, *sub-stans.* Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistirían, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad. Aristóteles llega a esta concepción por la doble vía de la predicación y de la naturaleza: la sustancia es el sujeto último de predicación, y los accidentes no son sino afecciones de la sustancia. Ciertamente, nos dice que la sustancia es la única realidad «separable». Pero la separabilidad es, para Aristóteles, una mera consecuencia de la subjetualidad: por ser sujeto último y por ser sujeto determinado por un τί, es por lo que la sustancia está separada. Las ideas platónicas no son realidades separadas puesto que se predi-

can de los sujetos individuales, y la materia prima, a pesar de ser sujeto, no es separable porque de suyo es indeterminada, carece de todo τί. El ente verdadero posee su carácter de tal por la radical y determinada subjetualidad en que consiste. Ciertamente, hay una sustancia especial, el θεός, que es pura forma. Pero, aparte de que no desempeña función ninguna en la teoría aristotélica de la sustancia, el propio Aristóteles concibe a su θεός un poco a modo de sujeto de sí mismo; no otra cosa significa en el fondo su auto-noesis, cosa muy distinta de lo que será, por ejemplo, la reflexividad en la filosofía medieval y moderna. La Escolástica siguió viendo en la sustancia el ente por excelencia, pero afirmó, en general, que la razón formal de la sustancialidad no es la subjetualidad sino la perseidad. Más lejos veremos qué pensar de esta idea de la perseidad; de momento, nos estamos limitando a Aristóteles. Y la sustancia, esto es, el ente verdadero, sea cualquiera su razón formal (¿se planteó Aristóteles esta cuestión?) tiene para Aristóteles carácter formalmente subjetual. Ahora bien, esta concepción no está justificada ni por la vía del λόγος ni por la vía de la φύσις.

No lo está por la vía del λόγος, porque toda realidad, sea cualquiera su índole puede ser convertida en sujeto de predicación. Y precisamente porque esto puede hacerse con toda realidad, el hecho de ser λεγόμενον, de estar sujeto a predicación, deja intacta la cuestión de la índole física de la realidad a que nos referimos, a saber, su índole subjetual o no subjetual. Sería un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del λόγος. Por este lado, Aristóteles condujo a Leibniz y hasta a Hegel. Ser sujeto en cuanto término de un λόγος no es ser físicamente una realidad subjetual en cuanto realidad. No es lo mismo ser sujeto de atribución que poseer lo atribuido como propiedad física de un sujeto. El λόγος no es más que una vía, siempre la misma, a saber, la

vía de la predicación, para enunciar verdades acerca de las realidades de la más diversa estructura, de estructuras tal vez irreductibles: la identidad de vía no envuelve la identidad de estructura real de aquello a lo que esta vía conduce, es decir, no todas las realidades que son sujeto de predicación son, por eso, *sub-jectum* en cuanto realidad.

Tampoco la vía de la φύσις impone esta concepción subjetual de la realidad. Una cosa es que «dentro» de la transformación haya *momentos* estructurales persistentes, otra que lo persistente sea una *cosa-sujeto* permanente «por bajo» de la transformación. En el primer caso, la transformación—o cuando menos el movimiento—afecta a toda la realidad de la cosa; en el segundo, transcurre en su superficie, por muy sustancial que se la quiera hacer.

No se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habría de ser forzosamente de carácter subjetual. Es verdad que todas las realidades que conocemos por experiencia son, en algún modo, sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural. Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad. Ahora bien, la indiscriminación de estos dos momentos hace que la noción aristotélica del ente esenciado carezca de precisión suficiente, o cuando me-

nos, de suficiente exactitud. Porque, como veremos, la esencia es un momento propio no de la subjetualidad sino de la sustantividad.

Pero aun pasando por alto estas importantes cuestiones acerca de lo esenciable y de lo esenciado queda, finalmente, el tercer punto: qué es la esencia en sí misma. Para Aristóteles es la especificidad de la sustancia. Llega a ello, una vez más, por la «convergencia» de las dos vías, la del λόγος y la de la φύσις. Por un lado, la esencia es el correlato real de la definición; por otro, es un momento de la estructura física de la sustancia. Y el presunto punto de «convergencia» sería justamente el momento de especificidad. Ahora bien, pese a las apariencias, este último momento se determina a su vez en función de la definición misma; de suerte que a la postre en el problema de la esencia hay una decisiva preponderancia del λόγος sobre la φύσις. Por el peso de la tradición platónica, Aristóteles, en efecto, va a la cosa, en nuestro problema, con el órgano de la noción que es posible tener de ella en forma de definición. Y como sólo es definible lo universal, resulta que la esencia envuelve ante todo para Aristóteles, un momento formal de universalidad específica. El predominio del λόγος es lo que ha lanzado el problema de la esencia por la línea de la especificidad.

Es cierto que Aristóteles apela a la generación para llegar a la especificidad de la esencia por una vía bien «física». Pero no se planteó con rigor formal qué es eso de una especie física. Por el contrario, tomó de la generación tan sólo el hecho de la multiplicidad de individuos «iguales», y su inclusión en la «identidad» de un mismo concepto (ἕν καὶ ταὐτόν). Aristóteles rechazó enérgicamente la concepción platónica, según la cual las especies tienen realidad «separada» (χωριστόν), y repite hasta la saciedad que las especies están separadas tan sólo según el νοῦς y el λόγος. Según esto, la especie

tiene realidad física en el individuo, pero lo que en el individuo es especie, es la unidad del concepto en cuanto realizada en múltiples individuos. Ahora bien, esto es más que cuestionable. ¿Basta la mera identidad de concepto unívocamente realizada en muchos individuos para que éstos constituyan «especie»? En su momento veremos que no es así. Aquella identidad es necesaria para la especie, pero en manera alguna es suficiente. En todo caso, salta a los ojos que aún en esta presunta caracterización física de la esencia, hay una innegable primacía de la unidad conceptiva sobre la unidad física individual, hasta el punto de que ésta queda sin ser formalmente esclarecida, y en el fondo ni tan siquiera planteada como problema. Esto es, hay un innegable predominio de la esencia como algo definido sobre la esencia como momento físico. Lo cual condujo a una idea insuficiente de la esencia, porque por importante que sea la estructura de la definición (problema lógico), es algo perfectamente secundario para la estructura de las cosas (problema metafísico). Examinemos, en efecto, los dos conceptos de esencia por separado.

1.º Tomada la esencia como correlato real de la definición, lo menos que hay que decir es que se trata de una vía sumamente indirecta para llegar a las cosas. Porque, como hemos dicho ya, en lugar de ir directamente a la realidad e inquirir en ella lo que pueda ser su esencia, se da el rodeo de pasar por la definición. Esto sería admisible si no se tratara más que de un rodeo. Pero es algo más; es un rodeo fundado en un supuesto enormemente problemático, a saber, que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible; y esto es más que problemático. Porque una cosa es que, por medio de nuestros conceptos nos aproximemos más o menos apretadamente a las realidades, y que hasta lleguemos a caracterizar algunas de ellas en forma que se distingan más o menos inequívocamente entre sí, otra muy distinta que en los

conceptos pueda explayarse formalmente toda la realidad y menos aún definirse su esencia. Se dirá que en todo caso podemos dar definiciones de algunas esencias. Pero aunque así fuera, ¿qué es lo que en realidad definen estas definiciones? Ya lo hemos dicho, definen la esencia como especie. Pero una cosa es la esencia «hombre», otra los caracteres esenciales de un individuo determinado. Aristóteles hará entrar en la esencia «la» materia, pero no «esta» materia, «estos» huesos, «esta» sangre, etc., de Sócrates. Lo cual sería verdad de la esencia como abstracto específico, pero no como momento físico de Sócrates, para el cual lo esencial son justamente «estos» huesos, «esta» sangre, etc. Con su pertinaz orientación hacia la definición, Aristóteles nos deja sin lo que más nos importa en la esencia, a saber, la esencia física. Aristóteles diría, naturalmente, que lo individual no puede definirse, sino sólo lo específico. Lo cual es verdad. Pero de aquí no se sigue que lo no específico no sea esencial, sino todo lo contrario, que la esencia en cuanto tal no consiste en lo que puede ser definido. Un individuo puede poseer muchos caracteres esenciales para él y que no sean específicos. A pesar de haberlo reconocido así algunos escolásticos siguieron, sin embargo, fieles discípulos de Aristóteles, limitando lo esencial a lo específico, justamente por razones lógicas. Pero la investigación de la esencia no es la elaboración de una definición. Una cosa es averiguar qué es lo esencial de algo, otra que lo averiguado sea formalmente una definición. En lugar de mensurar la definición con la esencia y ver que aquélla recae tan sólo sobre un aspecto de la esencia, Aristóteles mensura la esencia con la definición. Y esto es—incluso lógicamente—inaceptable, a menos que justificara por otra vía que la función estricta y formal de la esencia es ser principio de especificación. Ahora bien, esto no es así. Lo cual nos lleva al segundo concepto de esencia.

2.° Tomemos la esencia como momento real y físico de la sustancia. Aristóteles enfoca la estructura de la sustancia individual considerándola como sujeto dotado de ciertas notas que son iguales a las de los demás individuos, y a estas notas iguales es a las que llama esenciales. Con ello, la esencia le aparece como un momento físico de especificación. En lugar de afrontar la cuestión de la esencia por sí misma, y tratar de ver *dentro de un individuo determinado* en qué consiste su momento físico esencial respecto de la totalidad de notas que posee *hic et nunc,* lo que Aristóteles busca es algo distinto, a saber: cómo se articula *este individuo dentro de la especie;* la estructura de esta articulación sería la esencia. La esencia consistiría en aquello que coloca a una cosa dentro de una clase de cosas. ¿Qué es esto? Es un «hombre», un «perro», un «manzano». A esto y sólo a esto es a lo que los griegos llamaron τί, *quid,* qué. Lo demás no pertenecería al qué, sino al τίς, *quis,* al quién o al cuál. Ahora bien, que la esencia específica sea un momento del individuo, porque la especie no existe separada de éste, como pretendía Platón, será una cuestión todo lo importante que se quiera para la especie, pero deja intacta la cuestión previa de saber qué sea dentro de este individuo determinado eso que llamamos su esencia, independientemente de que además sirva para constituir la posible unidad de una especie. Son dos cuestiones completamente distintas, porque la especificidad supone la pluralidad de individuos, siendo así que la esencia no hace de suyo referencia formal a otros individuos. Tanto que si así no fuera no podría hablarse de esencia en aquellas realidades que, por la razón que sea, no admitiesen multiplicación numérica. Lo cual es absurdo, porque en tal caso lo que sucedería es justamente que el τί y el τίς se «convertirían» por razón de su contenido: todo el contenido del τίς entraría en el τί, y recíprocamente. Los

múltiples individuos son ciertamente un inevitable medio para llegar al conocimiento de la esencia, pero nada más. La especificidad es formalmente ajena a la esencialidad. Dentro del individuo, esos que llamamos caracteres esenciales desempeñan una función propia, independientemente de que haya o no otros individuos con caracteres posiblemente iguales. Esta función, por tanto, no es una función especificante, sino una función estructurante. Hay un momento, es verdad, en que Aristóteles parece que va a tratar de este aspecto de la cuestión cuando se refiere a la forma sustancial, porque la forma es un momento físico de la sustancia. Sin embargo, para él, la forma es en sí misma especificante; entre su función especificante y su función estructurante no hay más que una diferencia abstractiva; independientemente del acto componente de la sustancia, la forma es en sí misma sólo un principio de especificación. Y esto es insuficiente. La esencia, como momento físico de la sustancia, tiene una función estructurante y no especificante; y la tiene en el orden de las propiedades mismas de la cosa, no sólo en el orden de la actuación de la materia por la forma.

3.° Y la insuficiencia de esta concepción se hace más aguda si pensamos en lo que le sucede a Aristóteles cuando toma juntos los dos conceptos de esencia. Para Aristóteles, la esencia aparece siempre soportada por un sujeto sustancial: es sujeto de «atribución» de unos predicados, es sujeto de «inhesión» de unas notas reales. Es una teoría de la esencia montada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. De aquí la indiscriminación de la esencia abstracta y de la esencia como momento físico de la realidad. Ahora bien, como para Aristóteles la esencia es específica, en lugar de llegar a una idea unitaria de la esencia y de la sustancia esenciada, resulta que se ve abocado a una irreductible dualidad. Porque siendo algo específico, resulta

que la esencia es la especie en cuanto existente en el individuo y, por tanto, esta especie es el verdadero sujeto de atribución de las notas esenciales. De aquí se sigue que, aunque el último sujeto sea Sócrates, sin embargo, el verdadero sujeto propio de sus notas humanas es no Sócrates, sino la humanidad que hay en él. Por consiguiente, esta humanidad es algo así como un sujeto dentro del sujeto Sócrates, una sustancia segunda, como dice el propio Aristóteles, dentro de la sustancia primera. Cuál sea la estricta articulación de estas dos sorprendentes sustancias, es cosa que siempre quedó oscura, y no por azar, sino por la fuerza misma de la vía por la que primaria y preponderantemente se acerca a las cosas, la vía del λόγος. De aquí arrancó, como es sabido, el problema medieval de los universales.

En definitiva, cuando se nos dice con Aristóteles que la esencia comprende las notas que se predican de la cosa por sí misma (καθ'αὑτό), se expresa bien claramente que la esencia posee lo que yo llamaría una función, muy precisamente determinada, que ciertas notas desempeñan en la cosa real. ¿Cuál es esta función? Para Aristóteles es una función de especificación: la esencia sería el principio de especificidad de la sustancia. Ya hemos visto que esto es difícil de admitir. La función de la esencia, según hemos dicho, es otra: es una función estructurante independiente de toda especificación. Esta función no es tampoco lo que Aristóteles llamaría una actuación de la materia prima por la forma sustancial. No se trata de esto. Se trata de una función estructurante, pero en *en el orden de las propiedades mismas.* La idea aristotélica de esencia está trazada al hilo del λόγος, y aboca por esto inexorablemente a la especificidad del sujeto de esta predicación. Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación.

En la filosofía medieval se vuelve a tratar del tema por vez primera en el célebre opúsculo de Santo Tomás: *De ente et essentia.* Y a continuación hay toda una serie ininterrumpida de textos y comentarios a propósito de este problema. En realidad la filosofía medieval no hace en este punto sino repensar las ideas aristotélicas, sirviéndose de la elaboración de las mismas por Avicena y Averroes. Su originalidad se halla en dos puntos: en haber suscitado y tratado el problema de la distinción entre esencia y existencia, y en haber ahondado en el problema de los universales tan íntimamente conexo con la esencialidad de la sustancia; me referiré a ellos cuando nos salgan al paso de nuestra exposición.

* * *

Resumamos. El racionalismo y Hegel representan dos ideas de la esencia montadas sobre el concepto que tenemos de la cosa: la esencia sería la realidad del concepto de la cosa. Esta frase equívoca, puede entenderse o bien del concepto formal (Hegel) o bien del concepto objetivo (racionalismo). En Aristóteles, en cambio, la esencia es un momento de la realidad, pero de la realidad en cuanto correlato físico de su definición. Desde el extremo idealismo hegeliano, pasando por el racionalismo, recaemos con Aristóteles en la realidad misma. Pero esta caída acontece de una manera muy especial, a saber, considerando a la realidad como λεγόμενον, admitiendo que su carácter esencial es siempre y necesariamente expresable en una definición. Palpadas las insuficiencias y vacilaciones de este contacto especial con la realidad —especial por ser indirecto—estamos ya en franquía para dar un paso más: ir directamente a la realidad, y tratar de averiguar en y por ella, qué es eso de la esencia.

PARTE TERCERA

LA ESENCIA, MOMENTO ESTRUCTURAL DE LO REAL

Capítulo sexto

RESUMEN INTRODUCTORIO

Nos proponemos averiguar qué es la esencia. Con objeto de acercarnos mejor al problema, me he demorado en discutir algunos conceptos clásicos acerca de la esencia. El resultado más tangible de esta discusión ha sido mostrarnos que si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia, nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo que llamamos esencia, tomándolo en sí mismo, independientemente de toda función ulterior que pueda desempeñar, sea en el orden de la existencia, sea en el orden de la especificación, etcétera.

Para ello, volvamos al punto de partida de nuestra investigación. Comencé por una determinación provisional del concepto de esencia. No tenía en aquel instante más finalidad que la de encauzar la discusión con las ideas usuales de esencia. Ahora, al entrar ya a tratar directamente de la esencia como momento estructural de la realidad, es menester recoger rápida y sistemáticamente lo dicho en aquella determinación provisional para orientar nuestros propios pasos.

En su acepción más inócua, esencia es pura y simplemente el «qué» de algo, es decir, la totalidad de las notas que posee, tomadas en su unidad interna. Pero este «qué» pronto se nos muestra en nuestra experiencia como algo más o menos va-

riable, sin que por eso la cosa deje de ser la misma. Y entonces es esencia la unidad interna de aquellas notas que presumiblemente componen la mismidad de la cosa e impiden confundirla con otras. Y esto nos fuerza a preguntarnos, cuáles son, dentro de esas notas que pertenecen a la mismidad de la cosa, las que en estricto rigor no pueden faltar a esta cosa, y que ha de poseer necesariamente para que no deje de ser lo que era en la acepción anterior. Al conjunto unitario de estas notas que necesariamente posee la cosa real, es a lo que en sentido formal y propio llamamos esencia. Esta unidad de la esencia tiene dos caracteres fundamentales. En primer lugar, es una unidad primaria, porque en ella las diversas notas no son sino momentos abstractos en que se despliega aquella unidad originaria. En segundo lugar, como no todas las notas que una cosa real posee *hic et nunc* le son esenciales, resulta que la esencia, frente a todo lo demás que tiene o puede tener o no tener la cosa, constituye en su unidad la realidad verdadera de dicha cosa; el principio de sus demás notas. Unidad primaria y realidad verdadera y principial: he aquí, pues, los dos caracteres que, por lo pronto, posee la esencia como unidad interna de aquello que no puede faltar a la cosa, que compete necesariamente a ella.

En definitiva, en nuestra determinación provisional, la esencia comprende, por lo menos, cinco puntos, que conviene destacar distintamente:

1.° La esencia es un momento de una cosa *real.*
2.° Este momento es unidad primaria de sus notas.
3.° Esta unidad es *intrínseca* a la cosa misma.
4.° Esta unidad es un principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa.
5.° La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su *verdad,* la verdad de la realidad.

Pues bien, el somero análisis de las ideas más usuales acerca de la esencia, no ha sido una mera curiosidad histórica ni una simple discusión dialéctica, sino el camino que nos ha acercado positivamente al preciso problematismo de la esencia. Y esto por dos maneras. En primer lugar, al mostrarnos que aquellas concepciones son no totalmente falsas, pero sí radicalmente insuficientes, la discusión nos ha hecho ver lo que la esencia no puede ser, y lo que formalmente ha de ser, es decir, nos ha llevado a destacar temáticamente esos cinco puntos. La unidad primaria, en efecto, no puede ser extrínseca a la cosa, sino intrínseca a ella, de suerte que es inadmisible interpretar la esencia como un «sentido» que flotara sobre sí mismo, independientemente de la realidad de hecho. Por otra parte, como realidad verdadera, es la esencia la que ha de ser fundamento de todo concepto formal y objetivo, y no al revés; la esencia no es del concepto sino que el concepto es de la esencia. Finalmente, la esencia no es formalmente el principio de especificación expresado en una definición, sino que es un momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma. Correlativamente, lo inesencial no es lo puramente fáctico; ni tampoco es un «mero ser», ni es lo extraconceptual, ni es lo individuante.

Pero la discusión ha tenido además otro objetivo. No sólo ha destacado aquellos cinco puntos, sino que nos los ha mostrado como radicalmente problemáticos. En este sentido, la discusión no ha sido una «refutación», sino todo lo contrario, una especie de primera aproximación por tanteos aporéticos, a la correcta concepción de esos puntos. Basta con detener un momento la reflexión sobre cada uno de ellos. Por ejemplo, después de lo que hemos dicho a propósito de lo insuficiente de la diferencia entre lo natural y lo artificial en Aristóteles, ¿qué se entiende por cosa real? Que las notas esenciales constituyan una unidad *per se,* lo sabemos desde Aristóteles y lo repiten Descartes y Leibniz. ¿Pero de qué

unidad se trata? No es una unidad conceptiva, como diría Leibniz. Que esta unidad sea intrínseca a la cosa, nos lo ha mostrado la discusión con Husserl, pero no sabemos a ciencia cierta, a qué es formalmente intrínseca la esencia en la cosa misma. Que la esencia sea un principio, es claro; pero, ¿qué es aquí principio y de qué es principio? No es, desde luego, un principio generante, como quería Hegel; y la esencia no es principio tan sólo de las notas necesarias. Finalmente, que la esencia sea la realidad verdadera de la cosa, está bien siempre que por esta verdad no se entienda primariamente la correspondencia con el concepto, como decían Leibniz y Hegel, siguiendo, en parte, a la filosofía medieval. Que esta correspondencia exista, es innegable, pero es formalmente ajena a la esencia y a la verdad primaria de la cosa. Entonces, ¿qué es esta verdad de la cosa?

Con nuestra discusión hemos descubierto, pues, que la fórmula provisional de lo que es la esencia, no pasa de ser una vaga indicación, cuyos posibles yerros nos han sido descubiertos por las anteriores ideas. Es menester, por tanto, precisar con rigor aquella fórmula. Enfrentados directamente con la realidad misma, es en ella donde ha de buscarse eso que es su esencia y cuál es la índole de aquellos cinco puntos, es decir, cuál es esa que llamaba «función especial», que lo que designamos con el nombre de esencia, desempeña dentro de la cosa real misma y por lo que ella es en sí misma. Esta función es lo que constituye la esencia como momento estructural «físico» de la cosa. He aquí lo que buscamos.

Para llegar a precisar su índole procedamos por pasos contados. Al analizar la idea aristotélica de esencia, y a título de anticipación, he sugerido el examen de tres cuestiones que designé entonces de una manera casi puramente nominal: lo esenciable, lo esenciado y la esencia misma. Entiendo por «esenciable» el ámbito sólo dentro del cual existen las cosas

que poseen esencia, aunque no todas las que hay en él la posean. Llamo «esenciada» a la cosa que dentro de ese ámbito posee propia y estrictamente esencia. Finalmente, ha de encontrarse la «esencia» misma como momento estructural y formal de dicha cosa. Estos tres conceptos son el título de los tres problemas a que apunta la idea de esencia:

1.° La esencia, decimos, es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real, lo que le es necesario a ella. Pero, ¿de qué necesidad se trata? y ¿qué se entiende aquí por realidad? Es justo la delimitación estricta del área de lo «esenciable».

2.° La esencia es la realidad verdadera. Es decir, dentro de lo esenciable hay algunas realidades, no todas, que son «verdaderas», a diferencia de otras que no lo son. ¿Cuáles son éstas que llamamos «verdaderas realidades»? Estas serán las realidades «esenciadas».

3.° La esencia es una unidad primaria de sus notas y principio necesitante, cuando menos de algunas de las demás notas de la cosa. ¿Cuáles son estas notas? ¿En qué consiste la función especial y propia de aquel sistema de notas? ¿En qué consiste el carácter principial intrínseco de la esencia? Sólo averiguándolo habremos aprehendido la «esencia» en sí misma como momento estructural y físico de la realidad y lo que constituye, dentro de ella, la diferencia entre lo esencial y lo inesencial.

Lo esenciable, lo esenciado, la esencia misma: he aquí, pues, los tres círculos del problema con que hemos de enfrentarnos.

Capítulo séptimo

EL AMBITO DE LO «ESENCIABLE»

Para delimitarlo, tratemos de ver, ante todo, de qué necesidad se trata en la necesidad esencial. En términos generales—y sin entrar por ahora en más precisiones—decimos que una nota es esencial a una cosa cuando no puede faltarle, cuando la «ha de tener», so pena de no ser tal cosa. En este sentido es esencial al cuchillo tener filo, como es esencial al animal tener sensibilidad, etc. Esto es verdad, pero es absolutamente insuficiente. Porque al hablar de que la cosa «ha de tener» una nota para ser tal cosa, si se centra el momento de necesidad en el «ha de tener», lo que se nos da es un concepto de la necesidad meramente negativo: «ha de tener» es lo mismo que «no puede carecer de». Pero lo positivo del momento de necesidad está en la otra mitad de la frase, en ese sutil «para que la cosa sea tal». De ahí que lo primero que hemos de hacer es determinar con precisión qué se entiende por «cosa tal», esa cosa sobre la que ha de recaer el «haber de tener» si se quiere hablar de una necesidad rigurosamente esencial. Pues bien, esta cosa no es una cualquiera de las que llamamos cosas, sino una cosa formalmente real: la necesidad esencial es una necesidad formalmente real. Habrá que decir, pues, qué se entiende aquí por realidad. Es justo la determinación del ámbito de lo «esenciable»: el ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad.

Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee. Expliquémonos.

Para no inducir a falsas ideas que podrían llevar el problema por una línea distinta de la que vamos a seguir, digamos de una vez para todas que al hablar de «notas» tomo el vocablo en toda su máxima generalidad. Usualmente se suele tomar como sinónimo de propiedad, pero dando a este vocablo un sentido restringido, a saber: algo que «tiene» la cosa ya previamente constituida en cuanto tal. Por ejemplo, sería propiedad del hombre la bipedestación. Es, en última instancia, lo que significa el ἴδιον, el *proprium,* en Aristóteles, a diferencia, por ejemplo, de los caracteres genéricos, específicos e individuantes, los cuales no son propiedades «del» hombre, sino el hombre mismo. Aquí, en cambio, al hablar de «notas» me refiero no sólo a estas «propiedades» de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse «parte» de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las «facultades» de su psiquismo, etc. A veces, por razones de comodidad de expresión, emplearé la palabra propiedad como sinónimo de nota, es decir, dándole no el sentido restringido que tiene en Aristóteles, sino el sentido amplísimo de su etimología: todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella «en propiedad», como algo «suyo». Las células de un organismo o la psique misma son, en este sentido, propiedades de aquel organismo o del hombre, etc.

Dicho esto, volvamos al concepto de realidad. En él, la actuación es una mera *ratio cognoscendi,* pues precisamente lo que se quiere decir es que, cuando se da, este tipo de actuación es real y constituye, por tanto, un momento de la realidad de la cosa. Esto circunscribe con rigor el área de la realidad. Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres

vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo «otra cosa», otro tipo de «cosa»: son posibilidades de vida. Claro está, que si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituibles por aquéllas. Hasta principios de siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad para viajar; lo fueron tan sólo el agua y la tierra. En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además, de κατὰ φύσιν, como es obvio, con una anterioridad καθ'αἴσθησιν, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto «cosas-sentido».

Esta contraposición no tiene nada que ver con la oposición aristotélica entre τέχνη y φύσις. Ya vimos que esta última es una diferencia de los entes tan sólo en cuanto «prin-

cipiados». En cambio, la contraposición entre «cosa real» y «cosa-sentido» es una diferencia que se refiere a la índole formal de la cosa misma. Si se quiere seguir hablando de «naturaleza» para designar las cosas reales, habrá que decir que el concepto de naturaleza aquí expuesto difiere *toto caelo* del concepto griego de φύσις; difiere asimismo del concepto moderno de naturaleza usado desde Galileo.

Naturaleza, en efecto, no significa aquí φύσις, el principio intrínseco de donde nacen o brotan las cosas, es decir, un principio originario de ellas, sino su modo de existir y de actuar, una vez que han sido producidas. Sean naturales o artificiales en sentido griego, esto es, por razón de su principio, las partículas elementales, la insulina, los ácidos nucléicos, etc., una vez producidos actúan formalmente en virtud de las propiedades que poseen. A fuer de tales, son realidades naturales en el concepto de naturaleza aquí expuesto. Recíprocamente, las «cosas-sentido» no son forzosamente artificiales: el campo como hacienda o la caverna como morada no son artificiales, y, sin embargo, son sólo «cosa-sentido».

Este concepto de naturaleza tampoco coincide con el que procede de Galileo y culmina en Kant: el sistema de leyes naturales. Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural. Y lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee. Aparte de que el complejo de leyes naturales jamás podrá dar razón de todo cuanto hay en una cosa, porque en ésta existe siempre un margen de individuidad y de contingencia que las leyes no lograrán agotar jamás.

Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay

que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen.

A una con el concepto de naturaleza, es menester volver a plantearse el problema de la τέχνη. Aunque no se esté de acuerdo en el punto preciso del cambio, o en su último sentido, según acabamos de ver, se ha reconocido, sin embargo, que el concepto de naturaleza ha cambiado desde los griegos hasta nuestros días. Pero nada parecido se ha hecho a propósito de la τέχνη. No parece sino que nuestra técnica se diferencia de la de los griegos tan sólo en volumen y perfección. La verdad es que la diferencia es mucho más honda, porque al igual que en el caso de la φύσις, la diferencia está en el concepto mismo de la τέχνη. Pero evidentemente, no es el momento de tratar este problema.

Pues bien, sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las «cosas-sentido» hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse esencia y concepto. Lo concebido puede ser esencia cuando se concibe una cosa real; pero no todo lo concebido es realidad ni, por tanto, esencia. El ámbito de lo esenciable es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia. Aquel momento del «haber de tener» ha de concernir sólo a la realidad, si ha de constituir una necesidad esencial. Toda necesidad esencial es siempre y sólo una necesidad real, según el concepto de realidad que acabamos de exponer. Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de

lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran. Y ello por una razón muy honda: es que aprehendidas por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo «esencial» de la irrealidad. Es un punto que aquí no tenemos por qué desarrollar, y del que me he ocupado ampliamente en mis cursos.

Capítulo octavo

LA REALIDAD «ESENCIADA»

Acotado así el ámbito de la realidad como ámbito de lo formalmente esenciable, nos preguntamos ahora cuáles son las cosas que dentro de este ámbito poseen esencia, es decir, cuáles son las realidades esenciadas.

Para averiguarlo comencemos por observar que la necesidad expresada en el «haber de tener» es siempre eminentemente relativa. Lo es ya en el orden de las «cosas-sentido». Sobre mi mesa hay un cenicero que sujeta unos papeles. Para que este objeto sea cenicero le es esencial tener una cavidad o una superficie plana en la que depositar la ceniza; para ser pisapapeles, esta nota le es inesencial, pues podría cumplir perfectamente su cometido aunque fuera esférico y compacto. Pero aquí lo único que nos importa es la necesidad de orden real. En él, el «haber de tener» es también relativo. Para reflejar la luz en determinada forma, un trozo de plata «ha de tener» una superficie muy lisa y pulida; en este sentido le es esencial esta nota. Pero a este mismo trozo de plata, para flotar en el agua, le es inesencial aquella nota, mientras que le es esencial tener un cierto volumen que desaloje el agua conforme al principio de Arquímedes. Como flotador y como reflector de luz, este trozo de plata «ha de tener» notas muy distintas; podemos llamarlas esenciales, pero es en sentido

relativo. La esencia es, en efecto, no sólo esencia «de» algo, sino también esencia «para» algo. En los casos como el citado, estos dos momentos del «de» y del «para» son realmente distintos. Al momento del «para qué» podría aplicársele el nombre de ἀγαθόν del que decía Platón que era el fundamento de la esencia de todo, tesis que, como vamos a decir, no puede aceptarse sin más. En la distinción del «de» y del «para» estriba la relatividad del «haber de tener», porque como un mismo «de» puede tener distintos «para», resulta que lo esencial en un respecto no lo es en otro. Más aún, por esta misma razón, una misma cosa puede tener y tiene varias esencias distintas en este sentido relativo; el mismo trozo de plata puede ser a la vez flotador y reflector. Esto no es una verdadera esencia.

Para que haya una necesidad esencial no basta, pues, con que haya necesidad real. Es menester que se diga además de qué «para qué» se trata. Pues bien, cuando un sistema de notas es necesario no para actuar en determinada forma (flotador o reflector en el ejemplo), sino sencillamente para ser real (para ser plata), sólo entonces tendremos necesidad esencial en sentido estricto. En tal caso el «para» se identifica con el «de» en el «qué»; desaparece la distinción real entre el «de» y el «para». El «qué» es la realidad misma del «de», de suerte que ya ni puede hablarse en rigor de un «de». La esencia «de» la plata es la estructura argéntea misma, su sistema nuclear y cortical. Puedo, lógicamente, decir que esa es la estructura «de» la plata, pero *in re* esta estructura no es «de» la plata, sino que es la plata misma, la realidad argéntea *simpliciter* a diferencia de la realidad de la plata *secundum quid* o bajo cierto respecto, a saber, «para» flotar o reflejar la luz. Y por esta razón, la realidad *simpliciter* de la plata es lo que esta cosa es en verdad, es su verdadera realidad. La verdad es aquí—ya veremos por

qué—la realidad *simpliciter*. En su virtud, la necesidad esencial no es relativa; una misma cosa no puede tener esencias diversas. Dicho en otros términos: la necesidad esencial es absoluta. Aquí «absoluto» significa tan sólo, que la estructura de la realidad propia de la cosa no pende de un «para qué», de un ἀγαθόν distinto de ella misma. Ella, la realidad, es su propio ἀγαθόν. Sólo así es admisible la idea platónica; lo que sucede es que entonces ya no es platónica.

Con esto hemos circunscrito el área de lo «esenciado»: tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad. Esto es, lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera.

Llegados a este punto parecería que hemos agotado la cuestión de lo esenciado. Pero no es así, porque realidad *simpliciter* y realidad verdadera son, hasta ahora, casi meras denominaciones. Sirven para designar la realidad propia «de» algo, mejor dicho, el algo real mismo, diferenciándolo de la realidad que es «para» algo. Pero aquellas denominaciones no nos dicen nada en concreto acerca de la realidad en sí misma. Tenemos la cosa en las manos, pero casi no hemos hecho sino alcanzarla y darle nombre propio, sin saber bien aún de qué se trata. Por tanto, es menester que digamos ahora con mayor precisión qué es esta realidad *simpliciter*. Entraremos en la cuestión por el análisis de lo verdadero en la realidad. Ello es lo que nos permitirá conceptuar más rigurosamente y con plenitud de contenido lo que es la realidad *simpliciter* de algo.

§ 1

REALIDAD Y VERDAD

Hablamos de realidad verdadera. La verdad de que aquí se trata no es la verdad lógica, la conformidad del pensamiento con las cosas. Aquí, verdad no es conformidad sino algo más hondo: el fundamento de dicha conformidad. Pero ¿de qué fundamento se trata? Evidentemente sin inteligencia no existiría verdad. En este respecto el fundamento en cuestión sería la propia inteligencia, y la búsqueda de este fundamento sería una teoría de la inteligencia. Pero aquí no nos proponemos una teoría de la verdad en este sentido, sino en otro. En este otro sentido, el fundamento de la verdad significa aquello que hace que haya verdad en la inteligencia. Sin inteligencia, lo que «hace» este fundamento no *sería* verdad, pero sin ese fundamento no *habría* en la inteligencia lo que llamamos verdad. A este fundamento en tanto que tal, es decir, como fundamento de la verdad de la intelección, le llamamos «lo verdadero». Aquí «verdadero» significa, pues, que «da» verdad; si se me permite la expresión, lo que «verdadea» en la intelección. En este sentido es en el que nos preguntamos por el fundamento de la verdad. ¿Cuál es este fundamento, qué es lo que verdadea en la intelección?

Para alcanzarlo, establezcamos algunos momentos constitutivos de la verdad.

1.° En la verdad hay un momento de intelección; sin él lo que llamamos verdad no sería verdad. Pero, como acabo de decir, no es éste el sentido en que ahora me refiero a la intelección. No me refiero a la intelección como acto de la inteligencia, sino a la intelección en cuanto envuelve un fundamento que da verdad. Pues bien, aunque no haya verdad sino en la intelección, no es la inteligencia en y por sí misma lo que «da» verdad a la intelección, no es lo que verdadea en ella. Porque, ¿cuál es, para los efectos de lo inteligido, la índole formal del acto de intelección? No es ser «posición» de las cosas, puesto que, según vimos, éstas no son conceptos formales, como pretendía Hegel. Tampoco es ser «ideación», esto es, la elaboración de conceptos objetivos, porque éstos en todo caso son posteriores a las cosas mismas que previamente tienen que estar presentes a la inteligencia. Tampoco es ser «intención», como si el ser de lo inteligido fuera formal y exhaustivamente «ser-correlativo-a» la intención intelectiva; esto es, a pesar de que, en efecto, lo inteligido es correlato de la intelección, sin embargo, su ser no consiste formalmente en ser correlato intencional. El acto propio y formal de la intelección respecto a lo inteligido es ser mera «actualización» de la cosa en la inteligencia, y, por tanto, lo inteligido en cuanto inteligido es tan sólo «actualizado». No necesito entrar en una determinación precisa de qué sea en sí misma esta actualización como acto de la inteligencia, pues, como decía, no es nuestro tema en este punto elaborar una teoría de la inteligencia. Tomo, pues, la actualización como un simple hecho bien constatable; lo único que la cosa adquiere por la intelección es su mera actualidad en la inteligencia. Inteligir es un mero actualizar la cosa. Toda otra concepción es inaceptable ante todo por falta de última radicalidad. Posición, ideación, correlación intencional no podrían ser ni tan siquiera lo que pretenden ser (y a veces efectivamente son) si no fueran simples modalizaciones—unas modalizaciones entre otras varias—de esto que es actualizar. Y, desde luego, no confundamos este carácter con otro que tanto predicamento tiene en la filosofía actual gracias a Heidegger, a saber, con la «desvelación». La desvelación no es

formalmente el acto de intelección, sino que es, a su vez, un carácter especial de la actualización. Si la cosa está desvelada es porque está ya actualizada. El momento de desvelación está fundado en el momento de actualización. La condición propia y formal de lo inteligido es estar «tan sólo» actualizado en la inteligencia. Aquí «en» no tiene el sentido de «continente y contenido», sino el inócuo sentido de ser término del acto. Tampoco necesitamos explicar aquí este carácter terminal, porque no tenemos por qué entrar en una teoría de la inteligencia en cuanto tal. Todos los llamados actos intelectivos son o bien modulaciones o bien consecuencias o bien vías para la actualización. La inteligencia puede, por ejemplo, «crear» objetos, pero es porque está «ya» moviéndose en el «elemento» de lo previamente actualizado, etc. Y como la actualización intelectiva, por ser «mera» actualización, envuelve lo actualizado como cosa que «ya» era en sí misma algo propio (en esto consiste justamente ser «mera» actualización), resulta que lo que verdadea en la intelección es la cosa misma en su índole propia. Es ella la que al actualizarse funda la verdad de la intelección. El primer momento de la verdad es, pues, ser actualización de la cosa en la inteligencia.

2.° Pero esto es aún insuficiente, porque no basta con decir que en la intelección está actualizada la cosa misma. Si no hubiera más, no habría verdad. Porque, ¿de qué cosa se trata? La pregunta se refiere, naturalmente, no a cuáles sean las cosas que de hecho inteligimos, sino al carácter formal de lo inteligido en cuanto tal. Pues bien, este carácter formal es «realidad». Aquí «realidad» no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que, como acabo de indicar, significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante. En este sentido es en el que digo

que en la verdad se trata siempre de algo que lo sea «realmente». (Sin entrar en la cuestión, no confunda el lector esto que acabo de llamar aquí «realidad» con lo que suele llamarse *esse reale*, «ser real», porque este *esse reale* es para mí, como veremos en su lugar, un imposible *in adjecto.*) Lo inteligido es realidad no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido: el inteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad o, como he dicho tantas veces en mis cursos, enfrentarse con las cosas como realidades. Podría, en efecto, tener otro modo de aprehenderlas; pero en tal caso estas aprehensiones no serían actos de inteligencia. Por ejemplo, en el puro sentir, las cosas aprehendidas son aprehendidas no como realidad, sino como «estímulo». Que las cosas sean estímulos que el animal siente, esto es, que la estimulación sea algo sentido, es tan obvio que no necesita ni tan siquiera ser mencionado. Pero lo que sí es menester subrayar, porque en ello no se ha reparado, es que «estímulo» es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido *qua* sentido es siempre y sólo estímulo. La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la «estimulidad». La «realidad», en cambio, es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal. Lo inteligido *qua* inteligido es formalmente «realidad». Estímulo y realidad son, ante todo, como suelo decir, los dos caracteres formales, las dos formalidades, de lo aprehendido en cuanto tal. No es el lugar de estudiar la articulación precisa de estímulo y realidad. Bástenos con decir que el propio estímulo puede ser aprehendido en la estimulación misma como realmente estimulante, esto es, como estímulo real. Lo que sucede es que, en tal caso, ya no es puro estímulo, y el acto de aprehenderlo ya no es puro sentir. Por tanto, lo que verdadea en la intelección y es fundamento de ella, es decir, lo que se actualiza en la intelección es la cosa real misma

como real. Esta es «una» de las razones por las que no puede definirse la verdad como «desvelación». El animal en su puro sentir tiene «desvelada» la cosa, pero carece formalmente de verdad porque la cosa le está desvelada tan sólo como estímulo y no como realidad. Sin cosa real no «habría» verdad, pero sin inteligencia, esto es, sin una aprehensión de dicha cosa real como real, lo que hay con esta cosa no «sería» verdad.

Claro está, ya lo decía antes, esta actualización es «mera» actualización, esto es, la cosa real está actualizada como algo que al ser inteligido no hace sino actualizarse en lo que era ya en y de por sí, a saber, realidad propia. En su virtud, la realidad, aún siendo fundamento de la verdad no se agota necesariamente en esta su función fundamentante, porque la realidad es fundamento de la verdad, pero no consiste en ser fundamento de la verdad. Ya lo veíamos en el caso particular de la definición a propósito de Aristóteles: la estructura radical de la realidad no es forzosamente definible en un logos. Y esto mismo debemos decir de todas las dimensiones de la inteligencia, incluso de las que no son parte formal del logos mismo: la realidad no se agota ni consiste en ser inteligida. En su actualización como realidad, pues, la cosa real funda la verdad, pero se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independientemente de la intelección, de suerte que en la actualidad intelectiva de la realidad, el momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto del momento de su actualidad intelectiva. Y por esto es por lo que podemos y debemos decir que en la actualización intelectiva de la cosa real, la verdad es una verdad que pertenece a la cosa misma, es una verdad de la cosa. Es lo que expresamos diciendo, por un lado, que la realidad en cuanto inteligida es una «realidad verdadera», y por otro, que la verdad que ella tiene es una «verdad real». Expliquemos ambas ideas, comenzando por la segunda.

a) Ante todo, la cosa real en cuanto inteligida tiene una «verdad real». Esta «verdad real» no es, desde luego, una verdad «lógica», puesto que la verdad lógica es una verdad del conocimiento, mientras que la verdad real es una verdad de la cosa. Pero tampoco se identifica con lo que suele llamarse «verdad ontológica», esto es, con la «conformidad» o «mensura» de una cosa con su concepto o idea objetiva, porque en la verdad real no hay conformidad de ninguna especie. Toda conformidad, en efecto, exige dos términos y, por tanto, la «salida» de uno de ellos (de la cosa real) «hacia» el otro (esto es, hacia el concepto). Ahora bien, en la verdad real no hay dos términos sino uno solo, la cosa real misma, puesto que la intelección no es sino «mera» actualización. Lo que hay en la verdad real no son dos términos, sino algo así como dos «condiciones» de un sólo término, de la cosa real, a saber, la condición de realidad «propia» y la condición de realidad «actualizada». Es una especie de dualidad intrínseca a la cosa real misma al ser inteligida. Estas dos condiciones no funcionan, *ex aequo,* sino que, como ya hemos dicho, la segunda (precisamente por ser «mera» actualización) no sólo envuelve formalmente la primera sino que consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en ésta. Esto es, en la intelección, la cosa real no está actualizada de una manera cualquiera, sino en una forma sumamente precisa, a saber, como una actualización en que la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma «remite» formalmente desde la actualidad intelectiva a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real. Porque, en efecto, esta remisión y, por tanto, esta reduplicación, es un acto que se da «en» la inteligencia, y sólo en ella; pero no es un acto

«de» la inteligencia, sino de la cosa, un acto en que ésta no sólo es real sino que está realizándose como real. Y este «acto» de estar realizándose como real es justo la «actualización» misma; por tanto, es una actualización reduplicante. La realidad está en ella dos veces, como decía antes; una, como momento de la cosa («real»), otra, como momento de su actualización («realizándose»). La remisión o reduplicación es, por tanto, un momento o propiedad de la cosa misma en cuanto actualizada. Esto es lo que expreso diciendo que en la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un *prius* respecto de la intelección. En la intelección no hay sólo realidad sino además una como ratificación de la realidad por parte de la cosa misma. Y es la cosa misma la que, por la forzosidad «física» de esta actualización remitente a la realidad, nos «retiene» en ella. La cosa nos retiene *velis nolis* porque su actualización intelectiva es «físicamente» remitente. Y por tanto, en la intelección no sólo no hay una «salida» de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de «no-salir», el acto de «quedar» en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia. En la intelección, la inteligencia «está» en la cosa (precisamente porque ésta «está» en aquélla), pero es un estar internamente cualificado: es un «estar quedando» en lo que la cosa es. En la intelección, pues, la cosa real está, como digo, ratificada en y por sí misma en su propia realidad. Y en esto consiste justamente lo que llamo verdad real: la verdad real consiste en ser en y por sí misma reduplicativa y formalmente lo que ya se es. La verdad real no es realidad a secas, sino «verdad», porque en la cosa actualizada hay una dualidad; pero, sin embargo, es verdad «real» porque esta dualidad no es de cosas, sino tan sólo de condición; esto es, la realidad inteligida es una realidad tal

que en la intelección no se sale de la cosa real misma, sino que ésta ratifica formalmente en y por sí misma su realidad en cuanto tal. Si se quiere seguir hablando de *mensura*, habrá que decir que en la verdad real la cosa no se *mensura* por el concepto, sino que la cosa es la mensura de sí misma. Por esta razón, la verdad real no se identifica con la verdad ontológica, sino que es el supuesto primario y primero de ella.

Es también, *a fortiori*, el supuesto de toda verdad lógica. Más aún, es el supuesto del error mismo. De la misma manera que hay muchos modos de actualización, y que la inteligencia puede ejercer funciones de creación, etc., así también, instalada «ya» en lo actualizado, puede «errar». El error sólo es posible en esta ulterior intelección, gracias precisamente a que el acto formal de la inteligencia es actualizar. En la primaria actualización, no hay, ni puede haber, sino verdad real. La cosa real en cuanto inteligida tiene, pues, una verdad real.

b) Pero por la misma razón puede y debe decirse que la cosa real en cuanto inteligida es una «realidad verdadera»; es ella misma, en efecto, la que verdadea en la intelección. Pero la expresión «realidad verdadera» se presta a un equívoco inevitable. Porque por un lado significa lo que acabamos de decir: la realidad en cuanto verdadea. Pero por otro lado significa tan sólo un momento estructural de esta realidad que verdadea; aquel momento al que aludimos cuando hablamos de «verdadera realidad» de algo, de la plata, del roble, del perro, del hombre, del ángel, etc. Claro está, que no es lo mismo «realidad verdadera» y «verdadera realidad». Pero como ambas expresiones son tan próximas, las emplearé, salvo indicación contraria, como sinónimas; es decir, al hablar de «realidad verdadera» me referiré tan sólo a la «verdadera realidad» de algo, y no a toda su realidad. Evitemos,

pues, hablar ahora de «realidad verdadera», y digamos sencillamente que la verdad es un «atributo» de la realidad misma.

En su virtud, podemos servirnos de la verdad real como de hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad. Pero esto nos lleva a un tercer momento de la verdad.

3.° La verdad real de una cosa, decía, consiste en ser en y por sí misma reduplicativa y formalmente lo que ya ella es; o lo que es igual, consiste en una especie de ratificación formal de la realidad como tal en la actualización intelectiva. Ahora bien, aunque en la intelección se trata siempre de una «mera» actualización, sin embargo, esta reduplicación o ratificación tiene su estructura propia: es una actualización pluridimensional. La cosa real ratifica formal y reduplicativamente, su propia realidad, según distintas dimensiones. Es decir, la verdad real tiene dimensiones distintas. Y como en ella se trata de una ratificación de la realidad «propia», resulta que la verdad real nos descubre las distintas dimensiones de la realidad misma. En cada una de ellas se proyecta la cosa real entera, pero, según distintas dimensiones o facetas suyas.

Aunque esta pluridimensionalidad es una estructura de toda verdad real en cuanto tal y, por tanto, aunque esas dimensiones lo sean de toda realidad, sin embargo, para percibirlas con mayor claridad podemos, sin mengua de la generalidad, atender más especialmente a determinado tipo de actualización intelectiva.

Hay, en efecto, una actualización «simple»; aquella en la que la cosa real se actualiza en forma tal que aunque se distingan sus cualidades o notas, sin embargo, éstas no se aprehenden cada una por sí misma, como actual y formalmente contradistintas de las demás y de la cosa, esto es, como si fueran momentos componentes «de» ésta. No que la cosa real

no tenga diversas notas, ni que no estén actualizadas en su variedad en la aprehensión intelectiva, sino que esta variedad está como absorbida en la unidad primaria de la cosa. Tal acontece cuando se trata, por ejemplo, de un color o de un sonido elementales, siempre que no nos paremos a percibir qué intensidad o tonalidad tienen dentro de la gama óptica o acústica. Lo mismo sucede tratándose de realidades sumamente complejas, cuando la intelección las aprehende en cierto modo en bloque, y como absorta en ellas, en forma por así decirlo, compacta. Pero en cuanto percibimos aquellas realidades elementales actualizando en su distinción mutua estos caracteres de cualidad, intensidad, etc., ya no tenemos una actualización simple de «realidad», de «cosa real», sino una actualización distinta: la actualización de una realidad que «posee» o tiene aquellos caracteres. En tal caso, hay algo así como un desdoblamiento entre «cosa real» y «nota poseída». Y esto, que es verdad, tratándose de realidades tan elementales como un color o un sonido, es mucho más verdad, si cabe, tratándose de casi todas las demás realidades que inteligimos, porque casi todas ellas son inteligidas como cosas que tienen tales o cuales notas como momentos reales suyos. Pues bien, toda intelección en la que se actualiza la cosa como algo que tiene ciertas notas como momentos reales suyos es, ciertamente, una «mera» actualización, pero es una actualización «compleja». Por ejemplo, sería actualización simple la de «dureza» sin más; pero es compleja la actualización de una «cosa que es dura»; la llamaremos para simplificar «cosa-dura». A este último tipo de actualizaciones es al que vamos a atender para descubrir más nítidamente la pluridimensionalidad de la verdad real en cuanto tal.

En efecto, ¿en qué está la «complejidad» de esta actualización? En la «cosa-dura», la «dureza» es un momento físico

de la realidad (física también) de la «cosa». No prejuzgamos el carácter de este «momento», es decir, la índole de la presunta «relación» entre la cosa y su dureza; no nos hacemos ahora cuestión del «tener». Por ejemplo, no queremos decir que la cosa sea la «causa» de la dureza, ni tan siquiera que sea sujeto «de» ella, que la «tenga», etc. Precisamente por esto diremos, de un modo neutral, pero radical y formal, que la «cosa» es actualmente dura, es decir, que está actualizada «en» la dureza, que es actual «en» ella, etc. Esta actualidad no tiene nada que ver con la intelección, sino que es una estructura físicamente propia de la cosa: la dureza es, en sí misma, algo real; lo es la cosa y lo es también la actualidad de ésta en aquélla. Pero de ello resulta que al actualizar intelectivamente la dureza está también intelectivamente actualizada la «cosa», no por sí y ante sí, pero tampoco por algo que fuera un «representante» suyo («representación»), sino «en» la dureza misma, es decir, en tanto en cuanto está físicamente actualizada en ésta. Hay, pues, la actualización física de la cosa en su dureza, la actualización intelectiva de la dureza y, en su virtud, la actualización intelectiva de la cosa en su dureza, es decir, la actualización intelectiva «cosa-dura». No se trata de una aprehensión ilativa, pues como acabamos de decir, no es forzoso que entre una cosa y su nota exista una distinción tal que haya «primero» una aprehensión de la nota, y «después» una aprehensión de la cosa, sino que, por ser la cosa físicamente actual «en» la dureza, al actualizarse intelectivamente la dureza, está *eo ipso* intelectivamente actualizada la cosa. Es, pues, una forma primaria, pero especial, de «mera» actualización: una actualización «compleja», porque es actualización de una realidad físicamente actual en sus notas. No es un complejo de actualizaciones sino una actualización compleja.

A este complejo «cosa-dura» es a lo que, como realidad

propia, remite formal y reduplicativamente la actualización intelectiva, lo que verdadea en la intelección. La ratificación de la realidad propia, esto es, la verdad real tiene, pues, un carácter complejo. Y de esta complejidad, lo que ahora nos importa es determinar su estructura propia.

A) Por lo pronto, es una ratificación de la realidad de la «cosa», como dura ciertamente, pero de la «cosa» misma. En cuanto cosa que es físicamente actual en sus notas o momentos reales, la llamamos realidad *simpliciter*. Y como está actualizada en la intelección gracias a estas mismas notas, resulta que esta realidad es la que última y radicalmente está verdadeando en la intelección. A fuer de tal es realidad verdadera. Y lo es en dos sentidos: porque verdadea en la intelección y porque es lo que al estar actualizado físicamente en las notas es, por eminencia, la verdadera realidad. La realidad *simpliciter* y verdadera no es, pues, toda la realidad propia, sino la última y radical realidad fundante de todo lo que es real «en» algo.

La remisión a esta realidad es, como he dicho, primaria; no se trata de un razonamiento. Ciertamente, es más que problemático inteligir lo que en cada cosa sea su realidad *simpliciter* y verdadera; es una de las tareas más penosas del saber humano, sujeta a error más que ninguna otra, y que en la mayoría de los casos más favorables sólo puede llegar a modestas aproximaciones. Pero lo que es inmediato y en lo que no cabe error, sino primaria verdad real, es en la mera remisión a esta realidad *simpliciter*, a algo que como «cosa» (en la acepción más làxa y libre del vocablo), y sea ella lo que fuere, está actualizado en sus notas como momentos reales suyos.

B) La verdad real, por ser una ratificación de la realidad propia de la cosa, es la rigurosa vía de acceso a la estructura de la realidad. Ahora bien; como la actualidad física de la

realidad *simpliciter* en sus notas reales y, por consiguiente, su actualización intelectiva, es compleja, resulta que en la remisión a aquella realidad queda abierto todo un ámbito de posibles dimensiones distintas de ratificación, es decir, de verdad real. En su virtud, las distintas dimensiones de la verdad real, no son sino ratificaciones de las distintas dimensiones estructurales de la realidad *simpliciter* misma, y por tanto, la pluridimensionalidad de la verdad real no constituye tan sólo una pluralidad de vías de acceso a la realidad, sino la actualización intelectiva de las distintas dimensiones propias de lo real en cuanto tal. Para descubrirlas, pues, es a la verdad real a lo que forzosamente habremos de recurrir.

Pero antes, insistamos por última vez sobre una observación que insinuaba un poco más arriba, a saber, que aunque no hablamos más que de la actualización «compleja», sin embargo, lo que ella nos enseña vale para toda actualización, aun para la simple. Porque lo que nos enseña no es propio de la actualización compleja en cuanto compleja, sino en cuanto actualización. Las distintas dimensiones de la verdad real se dan exactamente igual en la actualización simple. Lo que sucede es que en ella, a diferencia de lo que acontece en la actualización compleja, las distintas dimensiones se recubren exactamente, de suerte que es difícil discernirlas a primera vista. En cambio, en la actualización compleja, la complejidad hace las veces de un analizador físico que separa, en cierto modo, las distintas dimensiones de la verdad. Pero nada más; como dimensiones lo son de toda verdad real y de toda intelección, sea simple o compleja, y de toda realidad, sea o no elemental. Claro está; hay otros tipos de actualización distintos de la compleja y de la simple. No necesitamos entrar a describirlos aquí, porque no estamos elaborando una teoría de la inteligencia. Bástenos con decir que estas otras actualizaciones presuponen formalmente la compleja. Por consiguiente, cuanto hemos dicho y digamos de ésta, es *eo ipso* valedero para toda actualización intelectiva en cuanto tal.

Esto supuesto, ¿qué es concretamente esta pluridimensionalidad, y cuáles son, efectivamente, estas distintas dimensiones de la realidad?

Inteligimos una cosa real en sus notas. Pero esta actualización expresada en el «en», puede verse de distintas maneras. Una, consiste en ir de fuera a dentro. Se parte de las notas y se consideran como algo que afecta (accidentes) a la cosa real, sujeto (sustancia) de ellas. Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. Esta inhesión puede tener modos distintos tales como cualificar, cuantificar, localizar, etc. Cada uno de estos modos de inhesión es un «modo de ser» del accidente. Como esta inhesión se expresa en un juicio, la copula «es» no sólo enuncia la nota inherente sino que «acusa» el modo mismo de inhesión. Acusar se dice en griego κατηγορεῖν. Los distintos modos de ser del accidente, esto es, los distintos modos de la inhesión son por esto «categorías» del ente. Tal es el punto de vista de Aristóteles.

Pero puede verse en la cosa real no el sujeto que «tiene» las notas, sino algo «actualizado» en ellas. En tal caso, seguimos una marcha inversa a la anterior; procedemos de dentro a fuera. Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección. La diferencia con el punto de vista anterior es clara. Consideradas desde la sustancia a que son inherentes, Aristóte-

les ve las notas tan sólo en un mero «brotar» desde aquella (tomando el brotar en sentido amplísimo, tanto activo como pasivo, etc.). Este brotar es indiferenciado; sólo hay diferencias en el modo de la inhesión. En su virtud, cada modo excluye al otro; la cualidad, por ejemplo, nada tiene que ver con la cuantidad, etc.; (prescindimos de la cuestión de si «todas» las categorías que Aristóteles enumera de hecho son realmente distintas). En cambio, en esta otra visión de que hablamos, no se trata de un «brote», sino de una «actualización» o «proyección» de la cosa real en la totalidad de sus notas, no sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles. Y además es una proyección tal que puede tener lugar de diversos modos, en distintos respectos formales. Pues bien, cada uno de ellos es justamente lo que llamo «dimensión», porque en cada uno de ellos se mide o mensura la cosa real entera. Como la cosa real está entera en cada dimensión, resulta que en su proyección según una dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de la inhesión, las dimensiones se implican mutuamente. Esto limita, claro está, el concepto de dimensión. Las dimensiones físicas o geométricas han de ser independientes entre sí. No es el caso de lo que he llamado «dimensiones» de la realidad porque, como acabamos de decir, y veremos repetidamente, esas dimensiones se implican mutuamente; su independencia es sólo muy limitada y relativa. En este sentido no son asimilables a las dimensiones físicas o geométricas. En rigor, se trata de «respectos formales» de la actualidad de una cosa en sus notas; y en cuanto respectos son distintos. Si los llamo dimensiones es porque en cada uno de ellos se mide o mensura la realidad de una cosa, y porque como respectos son los primarios. Con

esta aclaración puede y debe usarse el concepto de dimensión.

La visión de fuera a dentro es una visión en inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro a fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad. Pero de momento, no nos importa sino descubrir las dimensiones de la realidad.

¿Cuáles son estas dimensiones? Para averiguarlo recordemos que la verdad real es una ratificación de la propia realidad. Siendo la realidad pluridimensional, la proyección de la realidad en cada dimensión dará lugar a un modo preciso de ratificación, es decir, a un modo preciso de verdad real. Por tanto, la verdad real tendrá también distintos modos o dimensiones de verdad, que se implicarán, mutuamente, bien que en unos casos pueda resaltar una dimensión más que las otras. Justo, en esto consiste la estructura de proyectividad. Pues bien, así es de hecho. En su virtud, la verdad real es el forzoso hilo conductor, no sólo para ir a la realidad *simpliciter,* sino también para descubrir sus dimensiones. Estas dimensiones de la verdad real son, fundamentalmente, tres.

a) En la intelección la cosa está actualizada al estarlo la multitud de notas en las cuales es físicamente actual. Pero estas notas actualizan la cosa en respectos formales determinados. En un primer respecto la actualizan como notas que al ser inteligidas ponen (en todo o en parte) al descubierto la cosa. Entonces, la ratificación de la realidad propia como meramente descubierta en y por las notas, es lo que llamamos «patentización». He aquí la primera dimensión de la verdad real. La patentización a que aquí me refiero no es la «desvelación» *(Unverborgenheit)* de Heidegger, sino tan sólo

el modo como la cosa está actualizada, a saber, a través de sus notas que la ponen al descubierto. La cosa es entonces algo «insondable» que las notas van poniendo al descubierto. La cosa, en efecto, está físicamente actualizada en sus notas. En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como cosa dotada de «riqueza» interna. Las notas son riqueza no tomadas en y por sí, sino en cuanto actualidad descubridora de la cosa. La riqueza, como respecto físico de actualización de la cosa en sus notas es, por esto, una dimensión «física» de ella; su primera dimensión. Vista desde sí misma, por dentro, la cosa «es rica» en notas. En esta dimensión, el carácter descubridor de las notas, es decir, la proyección de la realidad entera de la cosa en la dimensión de riqueza, es lo que llamamos «manifestación». No es una denominación bastante exacta, porque no hay manifestación sino ante alguien (en este caso, ante una inteligencia), y la manifestación a que aludimos nada tiene que ver con que la cosa esté o no inteligida. De suyo, esto que llamamos manifestación no es sino una actualidad física en la dimensión de riqueza. Pero como esta misma actualidad es la que, al hacerse intelectiva, manifiesta, hace patente la cosa, podemos llamarla *a potiori* manifestación. Entonces diremos que la patentización no es sino un tipo de manifestación que entre mil otros tiene la riqueza de la cosa: la manifestación intelectiva. En definitiva, la verdad real tiene una primera dimensión, la «patentización». En ella se ratifica la realidad propia de la cosa en su interna dimensión de «riqueza». Y la actualidad de la cosa entera, formalmente en esta dimensión suya, es la «manifestación».

b) Las notas actualizan intelectivamente a la cosa real en otra dimensión: como algo que merece la confianza que suscitan las notas. La ratificación de la realidad propia como

algo actualizado en notas que la hacen de fiar, es lo que llamamos «seguridad». Junto a la dimensión de patentización, la verdad real tiene la dimensión de seguridad: es verdad aquello de que se puede estar seguro, en que y de que se puede fiar. Toda realidad, por serlo, tiene un mínimo de esta cualidad. En cuanto credenciales de la seguridad de la cosa, las notas actualizan a ésta en otro respecto formal perfectamente determinado: la «solidez». El vocablo no tiene aquí una significación geométrica o física. Todo lo contrario, los cuerpos físicos y geométricos poseen tan sólo un tipo especial de solidez, la solidez «material». Sólido significa etimológicamente, firme, resistente. En este sentido estricto, la solidez deja abierta la posibilidad de tipos distintos: solidez estática, dinámica o de algún otro tipo distinto de ambos y superior a ellos. En la actualidad de sus notas, pues, toda cosa está dotada además de riqueza, de solidez interna. He aquí la otra dimensión real de la cosa vista desde dentro: la solidez. En definitiva, la verdad real tiene una dimensión de «seguridad» en la que se ratifica la realidad propia de la cosa en la dimensión de su interna «solidez». La actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión formal de solidez, es lo que llamamos «firmeza». Es también una denominación *a potiori*. En sí misma, la firmeza no es sino un respecto formal de la actualización física de la cosa en sus notas, y nada tiene que ver con la intelección. Pero como este mismo respecto formal es el que se actualiza intelectivamente en forma de seguridad, podemos llamarle, por excelencia, firmeza.

c) Finalmente, las notas actualizan intelectivamente la cosa real en una tercera dimensión: como notas que «denuncian» la índole «real» de la cosa, o si se quiere, el carácter de realidad de su actualización en notas determinadas. La ratificación de la realidad propia de la cosa como algo actua-

lizado en notas que la denuncian simplemente como real, es lo que llamamos «constatación». Junto a las dimensiones de patentización y de seguridad, la verdad real tiene una dimensión de constatación. En cuanto constatación de la índole real de la cosa, las notas actualizan a ésta en un respecto formal precisamente determinado, un respecto que podríamos llamar el «estar siendo», cargando el acento sobre el «estar». Recordemos que *stare,* estar, tenía a veces en latín clásico la acepción de *esse,* «ser», pero en sentido «fuerte». Pasó así a algunas lenguas románicas para expresar el ser no de una manera cualquiera, sino la realidad «física» en cuanto «física». Con lo cual el *esse,* ser, quedó adscrito casi exclusivamente a su sentido de útil gramatical, la cópula. Sólo raras veces expresa el «ser» lo hondo y permanente a diferencia de lo circunstancial, que se expresa entonces en el «estar»; así cuando se dice de fulano que «es» un enfermo, cosa muy distinta de decir de él que «está» enfermo. Pero esto quizá tampoco hace excepción a lo que acabamos de decir, sino que el matiz primitivo es perfectamente perceptible. Porque lo circunstancial, precisamente por serlo, envuelve el momento «físico» de su realización, al paso que el «es» hondo y permanente denota más bien el «modo de ser», no su carácter «físico». Por esto la expresión «estar siendo» es, tal vez, la que mejor expresa el carácter de realidad «física» de que está dotada toda cosa real, y que intelectivamente se ratifica en la constatación. En la actualidad de sus notas, toda cosa, además de riqueza y de solidez, está dotada de eso que llamamos su «estar siendo». La cosa, pues, está actualizada en sus notas en el respecto general de «estar siendo». He aquí la tercera dimensión de la cosa real vista como real desde dentro. Este carácter de realidad «física» no es la «mera» realidad, como si dejara fuera de sí «lo que» es real, a saber: estas notas determinadas de la

cosa. Todo lo contrario, se trata justamente de estas notas, en su determinadísima talidad, y en las que, en cuanto tales notas, tiene la cosa «esta» su realidad física. Así como las notas no son riqueza tomadas en sí mismas, sino tomadas en cuanto actualidad descubridora, así tampoco son en sí mismas un «estar siendo», sino que lo son tan sólo en cuanto actualidad denunciadora de la cosa. Por eso es por lo que el estar siendo es una dimensión física de ella. Pues bien, la actualidad de la cosa entera en sus notas, en esta dimensión física y formal del estar siendo, es lo que llamamos «efectividad». Es un momento real de la cosa que nada tiene que ver con la intelección. Pero la efectividad de la cosa en la intelección, es decir, la efectividad intelectiva del estar siendo es la constatación.

La verdad real, es decir, la ratificación de la realidad propia en la intelección tiene, pues, tres dimensiones: patentización, seguridad, constatación. Toda verdad las posee indefectible e indisolublemente. Ninguna de ellas tiene rango preferente, ni prerrogativa de ninguna clase sobre las otras dos. Las tres son congéneres como momentos estructurales de la primaria actualización intelectiva de una cosa real. Sin embargo, son formalmente distintas, tanto que su despliegue en *intelección ulterior* matiza fundamentalmente la actitud del hombre ante el problema de la realidad.

El hombre, en efecto, puede moverse intelectualmente con preferencia en la riqueza «insondable» de la cosa. Ve en sus notas algo así como su riqueza en erupción. Está inseguro de todo y de todas las cosas. No sabe si llegará a alguna parte, ni le inquieta demasiado lo exiguo de la claridad y de la seguridad que pueda encontrar en su marcha. Lo que le interesa es agitar la realidad, poner de manifiesto y desenterrar sus riquezas; concebirlas y clasificarlas con precisión. Es un tipo de intelección perfectamente definido: la intelección

como aventura. Otras veces, moviéndose a tientas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza. Es posible que, al proceder así, deje de lado grandes riquezas de las cosas, pero es a cambio de lograr lo seguro de ellas. Corre tras lo firme como «lo verdadero»; lo demás, por rico que sea, no pasa de ser para él simulacro de realidad y de verdad, lo «vero-símil». Es la intelección como logro de lo razonable. Otras veces, en fin, recorta con precisión el ámbito y la figura de sus movimientos intelectuales en la realidad. Busca la clara constatación de su realidad, el perfil aristado de lo que efectivamente es. En principio, nada queda excluido de esta pretensión; pero aunque fuera necesario llevar a cabo dolorosas amputaciones, las acepta; prefiere que quede fuera de lo inteligido todo aquello a que no alcance el propósito de claridad. Es la intelección como ciencia, en el sentido más amplio del vocablo. Toda intelección verdadera tiene algo de aventura, algo de razonable y algo de ciencia, porque patentización, seguridad y constatación son tres dimensiones constitutivas de la verdad real, y a fuer de tal son irrenunciables. Pero el predominio de algunas de estas cualidades sobre las demás en el desarrollo de la intelección, matiza la actitud intelecual.

Estas tres dimensiones de la verdad real (patentización, seguridad, constatación) son tres dimensiones según las cuales la cosa se ratifica en su realidad propia, y responden, por tanto, a tres momentos estructurales de aquélla, sea o no inteligida: la manifestación, la firmeza, la efectividad. Y cada uno de estos tres momentos es la proyección o actualización de lo que la cosa «realmente» es: en la manifestación se actualiza la realidad en su riqueza, en la firmeza se actualiza la realidad en su solidez, en la efectividad se actualiza

la cosa en su estar siendo. Riqueza, solidez, estar siendo, son, pues, los tres respectos formales de la actualidad de una cosa en sus notas. En ellas se mide o mensura la realidad de ella; estas medidas—lo veremos en otro lugar—son las que miden o mensuran, en efecto, su «grado de realidad». Lo que se llama grado de realidad recibe así su definición unívoca y precisa. Por eso es por lo que aquellos tres respectos formales de actualización física son rigurosamente hablando «dimensiones» de la cosa real vista desde dentro como real. No son respectos extrínsecos a la realidad de la cosa, como si «primero» tuviéramos la cosa real actualizada en sus notas independientemente de toda dimensión, y «después» se modulara esa realidad «añadiéndole» esas tres dimensiones. Por el contrario, estos respectos pertenecen intrínsecamente, como dimensiones constitutivas suyas, a la realidad de la cosa en cuanto tal, y no pueden disociarse de ella. Lo contrario sería como pretender que un cubo o una esfera son ya realidades geométricas independientemente de toda dimensión, y que las dimensiones son como tres aspectos desde los cuales las contemplo extrínsecamente. Esto es sencillamente absurdo; como realidades, la esfera y el cubo están intrínsecamente «dimensionadas», son intrínsecamente «dimensionales»; sin dimensión no serían nada. La realidad es intrínseca y formalmente dimensional en cuanto realidad. Recíprocamente, lo que en ellas se actualiza es justo la realidad *simpliciter*.

El análisis de la verdad que acabamos de esbozar, no ha sido, pues, una huera especulación al margen de nuestro problema, sino todo lo contrario: nos ha descubierto en la realidad verdadera la realidad *simpliciter*, no como una vacía determinación lógica o conceptual, sino en su intrínseca contextura dimensional, en toda la plenitud de lo que la cosa es: riqueza, solidez, estar siendo. Las dimensiones no son

respectos meramente formalísticos, sino que expresan la plenitud interna de lo que la cosa es en su realidad.

Estas tres dimensiones están mutuamente implicadas en la estructura de la realidad *simpliciter*. Sólo una determinada riqueza de notas puede tener la solidez necesaria a su estar siendo; sólo lo que tiene solidez en su estar siendo puede tener verdadera riqueza de notas; sólo lo que de veras está siendo tiene un mínimo de riqueza y solidez, precisamente por estar siendo, etc. Por consiguiente, la índole de la realidad esenciada se halla en la unidad primaria de estas tres dimensiones estructurales de la realidad. ¿Cuál es esta unidad? ¿Cuál es su carácter formal? Son las dos cuestiones que hemos de tratar. Comencemos por la primera.

§ 2

UNIDAD ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD SIMPLICITER

El camino que hemos de seguir para encontrar la unidad estructural de la realidad *simpliciter* está ya trazado en lo que acabamos de decir. Aquella implicación de las tres dimensiones en la estructura de la realidad, indica ya bien claramente que los tres vocablos de riqueza, solidez y estar siendo, no tienen el sentido vago e incluso metafórico que generalmente suelen tener, sino que designan tres estructuras, o dicho con más rigor, tres dimensiones estructurales sumamente precisas. Al hablar de riqueza, por ejemplo, se corre el riesgo de pensar que se trata de una simple abundancia de notas. Pero no es así; es la riqueza de la cosa «para» su sólido estar siendo. Lo propio acontece con la solidez y con el estar siendo. Por tanto, al tratar de aprehender la unidad de aquellas tres dimensiones estructurales como realidad *simpliciter* de algo, sospechamos que tal vez no todas las notas que una cosa posee *hic et nunc* nos sirvan para nuestro problema, porque no todas son momentos de su rico y sólido estar siendo. Hay que comenzar, pues, por discernir cuál es el tipo de notas de la realidad *simpliciter*.

En primer lugar, hay en toda cosa real notas que se refieren a su conexión activa o pasiva, necesaria o no, con otras realidades. Un viviente tiene, por ejemplo, necesidad de alimentos. Pero en ese sentido, estas notas pertenecen a la cosa de un modo por así decirlo oblicuo. En las notas de este tipo, la riqueza es una especie de profusión, muy próxima a la mera abundancia; la solidez es más bien consolidación; y el estar siendo es un mantenerse, una conservación en la reali-

dad. Pero esta profusión, consolidación y mantenimiento, presuponen la riqueza, la solidez y el estar siendo más radicales de la cosa real. Por esto, las notas a que se refiere nuestro problema, son aquéllas que posee la cosa real considerada en sí misma, independientemente de que las posea por su conexión con otras realidades o sin conexión con ellas. Un perro, un hombre son flacos o gordos, en parte por los alimentos; pero lo que nos importa en este momento es la gordura que de hecho poseen, independientemente de su conexión con el alimento. Y esto es verdad *a fortiori* si se trata de notas que no se deban a la conexión de una cosa con otras; por ejemplo (si prescindimos de consideraciones genéticas), el corazón, el cerebro de un perro, su peso, su sensibilidad visual, etc. A estas notas no debidas a la conexión de una cosa con otras, o a las debidas a esta conexión, pero consideradas en sí mismas, independientemente de ella, las llamamos, sin hacer especial hincapié en la denominación, notas de tipo formal; se refieren a la cosa considerada en sí misma. En cambio, a las notas que constituyen las conexiones mismas, las denominaremos notas de tipo causal. Sólo las notas de tipo formal conciernen a la riqueza, a la solidez y al estar siendo de que tratamos.

En segundo lugar, no todas las notas de tipo formal pertenecen a la realidad *simpliciter* de una cosa. Hay notas que, como hemos dicho, posee la cosa sólo por su conexión con otras, aunque lo adquirido por esta conexión sea en sí mismo una nota formal. Hay, en cambio, otras notas formales que no se deben a esta conexión sino a la índole misma de la cosa, o cuando menos a la sinergia de ambos factores (índole y conexión). Por ejemplo, la gordura misma, si a ella contribuye una disposición metabólica especial; el calor específico y la valencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez génicamente controladas, tanto de orden morfológico como funcional, etc. A todas estas notas que forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de las otras que son notas de tipo adventicio.

Pues bien, la estructura primaria de la cosa es la «constitución». Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitución así entendida es de carácter «físico» y no lógico; es también rigurosamente individual.

Es ante todo algo «físico». En Biología, especialmente en Fisiopatología humana, suele designar la constitución, el conjunto de peculiaridades individuales morfológicas y funcionales, de carácter «innato» (?). Pero es menester ampliar el concepto e introducir en él los caracteres físicos de tipo específico (el genotipo). La constitución es, en efecto, la *compago*, la complexión o estructura «física» primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones. Al decir que es «física» me refiero a que no es primaria ni formalmente conceptual, ni algo meramente objetivo. Es decir, no se trata de una «especie» articulada por géneros y diferencias. Queda, por lo demás, abierto el problema de lo que en cada caso constituye la complexión «física» de la cosa: sus propiedades fisicoquímicas, psicológicas, sociales, morales, históricas, etc.

Integrada por todas estas notas, la constitución es también algo estrictamente «individual». Individual, ante todo, «en sí misma», esto es, porque no hay nada real que no sea individual. Pero individual además «por sí misma», y no algo meramente individualizado. La individuación, en efecto, no es un «principio» especial dentro de la realidad de la cosa,

sino un simple «momento» de ella, aquel momento según el cual la cosa es esa unidad física irreductible, por la que decimos, por ejemplo, que este hombre es formalmente «este». Ser «este» es ser formalmente una unidad física irreductible. Pero hay que entender correctamente este carácter. El vocablo «individualidad», con que suele designársele, tiene el doble inconveniente de ser puramente formalista y meramente negativo. Formalista, porque se mueve exclusivamente en la línea de la multiplicidad de lo «uno» y de lo «otro», sin atender a la índole de esta unidad. Negativo, porque se centra en la idea de la «*in*-división», lo cual termina de «formalizar» al puro «uno». Sin embargo, como no existe otro vocablo, utilizaremos esta palabra, «individualidad», para designar aquel carácter de toda realidad, según el cual esta realidad no es físicamente la otra.

Pero entonces, atendiendo no a este carácter formalista, sino a la índole positiva de la unidad individual misma, descubrimos dos tipos radicalmente distintos no sólo de individuos, sino ante todo de individualidad. Una es la realidad, cuya individualidad consiste en ser una unidad meramente numeral; el individuo en cuestión no es otro, y en este no ser otro se agota toda su individualidad. Todo individuo, sea cualquiera su índole, no es otro; pero en los individuos a que nos referimos ahora, su individualidad consiste «sólo» en no ser otro. Por razón de su contenido, pues, estos individuos son exacta y exhaustivamente iguales; se distinguen tan sólo por formar una mera multiplicidad numérica. A este tipo de individuo llamaré un *singulum*, o también un individuo o una *individualidad singular*. Pero hay otro tipo de individualidad cuya unidad e interno contenido son eminentemente positivos y se expresan por el vocablo y el concepto de «constitución». La individualidad *stricto sensu* no es una simple unidad numeral. Esta unidad numeral, tan fundamental en muchos aspectos del problema (volveremos sobre este punto y, en general, sobre el problema de la individualidad, en el párrafo siguiente), es, sin embargo, radicalmente insuficiente en estas individualidades. La individualidad propiamente dicha, además de unidad numeral, posee una interna determinación. A la individualidad de este tipo de individuos llamaré *individualidad estricta*, para distinguirla de la individualidad singular, distinción que hace tantos años vengo proclamando en mis cursos frente a la sinonimia de ambos términos, usual en la escolástica, que siempre habla de *singulare sive individuum*. Pero hay que entender correctamente esta unidad de determinación interna.

En primer lugar, individualidad estricta no significa aquello que distingue a una cosa de otra dentro de la misma especie. Ignoramos, en efecto, si existen o no y si pueden o no existir otros individuos de la misma especie, por la razón sencilla de que aún nada sabemos de la «especie física» en cuanto tal. Individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos. La determinación interna no desempeña primariamente una función diferencial, sino una función constitucional propia de la cosa.

En segundo lugar, la determinación pertenece formalmente al individuo en cuanto tal. Expliquémonos. En la perspectiva de la «especie»—que luego discutiremos más detenidamente—suele decirse que el momento de individualidad afecta primaria y formalmente a la mera multiplicidad numérica del momento específico, y que lo demás no son sino modificaciones que sobrevienen a éste. Tomemos, por ejemplo, un hombre albino. En la interpretación a que me refiero, su estructura sería la siguiente: «este hombre» + albino. Albino

sería una modificación de este numérico individuo humano Pero esto es inadmisible. Físicamente, la individualidad estricta, el «este», afecta primaria y formalmente a la complexión constitucional entera del hombre en cuestión, y no a la «especie» humana de la cual «este» no sería sino un ejemplar «singular». El albinismo es un carácter constitucional. De suerte que la estructura sería: este «hombre + albino». En su virtud, el momento de unidad irreductible sería meramente numeral en la primera interpretación, mientras que en la segunda, en razón de la complexión física de la cosa, la unidad misma tiene en cada una de las cosas su modo propio de ser una. Las unidades no difieren tan sólo por su contenido, sino también por su propio modo de ser unas. Es decir, en toda realidad individual estricta hay una unidad de contenido de sus notas y una unidad meramente numeral, según la cual aquella realidad es irreductiblemente «esta», «una». Pero no se trata de dos unidades, sino de dos aspectos de una sola unidad intrínsecamente única: la unidad de contenido modela o modifica el carácter de la unidad numeral. A esta modulación es a lo que llamo determinación interna. Pues bien, la unidad numeral así modulada o determinada es lo que entiendo por constitución: es el modo propio que «cada» cosa tiene de ser «esta», de ser numeralmente una; si se quiere, la índole del «ser-unidad». La unidad llega a ser numeral gracias precisamente a la constitución, y no al revés. En la primera interpretación a que me refería antes, «este hombre» sería un *singulum* al que se añade una modificación, «albino»; en la segunda, que aquí proponemos, «este hombre-albino» es un verdadero individuo, intrínsecamente individual. Así, pues, el «modo» intrínseco y propio de ser física e irreductiblemente «uno» es justo lo que llamo filosóficamente «constitución». Dicho

esto, puede llamarse pleonásticamente a esta estructura «constitución individual».

Y para ser completos hay que decir que la realidad ofrece los dos tipos de unidades: hay realidades individuales meramente singulares, y hay otras, como las humanas, que siempre son y sólo pueden ser estrictamente individuales. Volveré sobre ello. En rigor, a estos individuos singulares puede aplicarse también el concepto de constitución; pero es inútil hacerlo aquí porque aún admitiendo que sean realidades sustantivas, su constitución se reduce a la posesión de caracteres mínimos, exacta y exhaustivamente repetidos en todos esos *singuli*. Como estos singulares son raros y además tienen carácter especial, me referiré en lo sucesivo tan sólo a las individualidades estrictas, llamándolas individualidades sin más. Cuando me refiera a toda individualidad tanto singular como estricta, o bien lo diré expresamente o bien el contexto no se prestará a confusión.

Esto supuesto, es claro que la riqueza, la solidez y el estar siendo han de buscarse en las notas de carácter constitucional. En estas tres dimensiones se proyecta la cosa real, y en ellas es en las que se mensuran primariamente las diferencias de realidad entre las cosas. Las cosas tienen, en efecto, una constitución distinta ante todo en la dimensión de la riqueza; hay realidades más o menos ricas que otras y que manifiestan esta su riqueza en notas distintas tanto por razón de su caudal como por razón de su cualidad propia. Pero las realidades pueden diferir no sólo en riqueza, sino en otra dimensión. Hay realidades que por constitución son más o menos sólidas que otras, y que afirman esta su solidez en notas más o menos firmemente constituidas. Un cuerpo material es de constitución menos sólida que un espíritu; y esto no en el sentido de las «fuerzas» que mantuvieran compactas a estas realidades (en el caso del espíritu, esto no pasaría de ser una metá-

fora), sino por razón del carácter mismo de la cosa actualizada en sus notas, de las cuales hay unas que son en sí mismas más inamisibles que otras. Finalmente, las cosas reales son variables en su estar siendo; hay algunas que en sus notas tienen mayor o menor efectividad individual que otras. Determinada la constitución en sus tres dimensiones (no se olvide lo que dije acerca de este concepto de dimensión), queda actualizado en ellas lo que llamamos su «grado» de realidad. Decía antes que estas tres dimensiones se implican mutuamente en la realidad de la cosa, y que por ello hay que tomar «a una» la riqueza, la solidez y el estar siendo. Pues bien; este «a una» no es sino la «unidad» estructural de la realidad *simpliciter* de algo: su constitución física individual. Aquello a que primariamente afecta la tridimensionalidad es a la constitución. La unidad estructural de lo real es, pues, concretamente «constitución».

§ 3

CARACTER FORMAL DE LA UNIDAD DE LO REAL

Llegados a este punto es forzoso dar un paso más y preguntarnos cuál es el tipo de unidad propio de la constitución. Sólo sabiéndolo habremos llegado a comprender la realidad *simpliciter* de algo y, por tanto, la realidad esenciada. Desde luego, la unidad constitucional no es una unidad aditiva. La adición presupone las unidades en cuanto tales y lo que con ellas hace es una mera unificación o unión, una operación consecutiva a las previas unidades, y una unidad resultante en la que cada elemento conserva formalmente su unidad propia; una unidad, pues, consecutiva también a la adición. Un montón, una pared de ladrillo, una roca, una colonia, etcétera, son unidades aditivas, unificaciones, uniones.

No es éste el caso de la unidad constitucional. Un átomo de plata no es una simple adición de partículas elementales, ni el agua es una mera adición de átomos; un perro no es un conglomerado de elementos químicos, ni tan siquiera de células acopladas aditivamente, no es un mosaico ni en el orden de la constitución ni en el orden de su funcionamiento. De lo contrario no tendríamos una cosa sino muchas. Anticipando ideas que explicaré detalladamente más tarde, diré que la unidad constitucional no es unificación o unión, sino unidad primaria. Primaria significa que, sea cualquiera el mecanismo de su producción, en la unidad, una vez existente, cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad domina, es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada. La

unidad no es «fuente» de las notas, pero cada nota está presente en la cosa en y por su función «previa» respecto de las demás. Por eso, una vez constituida esta unidad primaria, los elementos constituyentes no guardan formalmente su individual unidad dentro de aquélla. En un organismo pluricelular cada célula es algo distinto de lo que pudiera ser un viviente unicelular. Pues bien; las notas constitucionales, como momentos de una unidad primaria, lo que constituyen es eso que llamamos un «sistema». Y es este sistema el que es formalmente tridimensional. Los individuos así constituidos son sistemas de notas.

¿En qué consiste concretamente un sistema? Un sistema posee varios caracteres fundamentales. Ante todo la interna concatenación e interdependencia de todas sus notas. Interna, como resultado que son de su primaria unidad. Interdependencia, por ser meros momentos de esta unidad. En su virtud, estas notas son relativamente indisociables. No que las notas no puedan separarse nunca, sino que si se separan (como acontece en algunos sistemas), el sistema desaparece por desintegración. ¿En qué consiste propiamente esta concatenación de notas interdependientes? No se trata de que unas notas deriven de otras; esto puede ocurrir y ocurre forzosamente con algunas notas pero no con todas (lo veremos más tarde). Tampoco se trata de que cada nota repercuta sobre las demás. Es verdad que cada nota repercute en una u otra forma y en una u otra medida, sobre todas las demás. Pero esta repercusión no constituye el sistema sino que es una consecuencia de él: toda nota repercute sobre todas las demás precisamente porque está formando sistema con ellas. En lo que consiste formalmente la concatenación de notas interdependientes es en la «posición» de cada nota respecto de todas las demás. La posición es algo que se expresa en la función que una nota desempeña respecto de las

demás. Tomemos un ejemplo de orden más bien funcional. Todo organismo animal tiene un peso. Lo tiene, no hay la menor duda, a causa de las sustancias de que está compuesto. Pero, independientemente de este «origen», el peso tiene una determinadísima «significación» biológica. Esta significación no es sino la expresión funcional de la «posición» que el peso tiene en el sistema de notas constitucionales del organismo en cuestión. Sólo esta posición es la que formalmente interviene en el sistema constitucional en cuanto tal. Pero no confundamos esta idea de «posición» con una idea aristotélica muy distinta. Aristóteles «ordenó» las notas de una sustancia según géneros, diferencias y especies; podría pensarse que esta ordenación es un intento similar al de fijar la posición de una nota en el sistema. Pero no es así. Primero, porque, como vamos a ver inmediatamente, aquí no se trata de sustancias sino de sistemas. Segundo, porque esta ordenación aristotélica es una ordenación de inclusión de unos «aspectos» en otros, mientras que aquí se trata de una conexión o concatenación de unas «notas» con otras; la ordenación aristotélica es, por esto, «conceptiva» y «objetiva», mientras que la de un sistema es «física». Si se quiere llamar notas a los géneros y diferencias, habría que decir que son «notas» incompletas en la línea de nota. La vida, así sin más, no es propiamente hablando una nota; lo es tan sólo «vida-vegetativa» o «vida-sensitiva»; y en rigor ni aún estas notas son completas, sino que lo sería tan sólo una nota que fuera algo así como «vida sensitiva de este animal individualmente determinado». Y de estas notas, completas «físicamente» en su línea de notas, es de las que decimos que forman un sistema en el que cada una de ellas tiene su posición perfectamente determinada respecto de todas las demás; por ejemplo, la estimulación nerviosa respecto de las funciones metabólicas, etc. La «posición», pues, es un carácter

físico y no conceptivo u objetivo; lo es asimismo la conexión sistemática de notas; y cada una de estas es una nota dotada de realidad física completa en su línea de nota. En su virtud, decimos que un sistema es un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes.

Pero en todo sistema constitucional hay todavía algo más. El conjunto de notas que lo componen está como cerrado en sí mismo. Esta clausura no es una incomunicación con otras realidades, es decir, no se trata de una clausura en el orden de la conexión de las realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad entre sí, a saber, que estas notas formen algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales. Si fuera permitido dar una idea figurada de esta conclusión, diríamos que un sistema constitucional es un sistema cíclico de notas; en la figura circular se expresa figurativamente lo que queremos decir. Pero no demos excesivo alcance a esta figura. No todos los sistemas tienen figura cíclica, pero todos tienen lo que tienen los sistemas cíclicos en su circularidad: la conclusión, la clausura.

La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos «sustantividad». Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva. Cuando expuse la idea de la actualización intelectiva compleja, apunté que no hacía hincapié en la presunta «relación» entre una cosa y sus notas, y que me limitaba a decir de un modo neutral, pero radical, que la cosa es actual «en» sus notas. Ahora podemos dar un paso más. La cosa a que entonces me refería era la cosa en cuanto sustantiva. Esta cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es «otra cosa» oculta tras él. Las notas no son sino «momentos» reales suyos, y lo que está físicamente actualizado en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad. Las dimensiones de la cosa real no son sino dimensiones o respectos formales de la actualidad de la sustantividad en sus notas: en la riqueza, en la solidez y en el estar siendo, lo que se actualiza es la realidad *simpliciter* de algo, esto es, la realidad sustantiva. La realidad esenciada es, pues, la realidad sustantiva. La cuestión está, por tanto, en que digamos más precisamente qué es esta sustantividad. Y para ello, procedamos por pasos contados.

a) *Las notas de la sustantividad.*—Para tratar el problema de la sustantividad, comencemos por analizar un poco más detenidamente las notas constitucionales del sistema sustantivo.

Por experiencia sólo conocemos sustantividades compuestas, esto es, aquellas realidades cuya sustantividad se halla constituida formalmente por otras realidades que, cuando están separadas de la sustantividad que componen, pueden tener sustantividad propia independiente. Las llamaremos componentes o elementos del sistema. Claro está, no toda sustantividad tiene que ser de suyo un sistema compuesto de elementos, pero sólo partiendo de las sustantividades compuestas podemos conceptuar las simples y desgajar «epagógicamente» la razón formal de la sustantividad en cuanto tal. Analicemos, pues, las notas de un sistema compuesto.

Para ello recordemos ante todo lo que decíamos páginas atrás, a saber, que llamo notas o propiedades no sólo a lo que en un sentido restringido es un *proprium*, sino también a todo lo que forma «parte» propia de la cosa, sea como *proprium*, sea como materia, estructura, composición química, psiquismo, etc. Pues bien, en este sentido latísimo, las notas

o propiedades de una realidad sustantiva son de dos clases. Unas son de carácter meramente aditivo, y como tales pueden repartirse o distribuirse adecuadamente entre los elementos que componen el sistema. Por ejemplo, si prescindimos del defecto de masa, la masa de un cuerpo cualquiera es la suma de las masas de sus elementos componentes. Pero hay otras propiedades que pertenecen *pro indiviso* al sistema en cuanto tal, y no pueden distribuirse, por tanto, entre sus elementos componentes. Así, en la mecánica misma, la energía potencial de un sistema de masas no puede repartirse entre las diversas masas, sino que pertenece solamente al sistema total; las propiedades químicas del ácido clorhídrico no todas pueden distribuirse entre el hidrógeno y el cloro, sino que constituyen un sistema unitario nuevo e irreductible. Entre las propiedades sistemáticas y las que por sí mismas pudieran tener sus elementos, hay una estricta relación; es que en una forma precisa, bien que distinta en cada tipo de sistema, las propiedades de cada elemento van complicadas en la propiedad sistemática. De lo contrario, el sistema flotaría sobre sí mismo, independientemente de sus elementos. Pero, repito, la forma de esta complicación es muy diversa; depende en última instancia de la índole de los elementos del sistema.

Si una realidad compuesta, no tuviera más que propiedades aditivas, ello nos indicaría que no es un sistema unitario, una unidad, sino una unión, una unificación. Pero si varios elementos entran a componer una verdadera unidad sistemática, entonces cada uno de ellos contribuye a ésta de dos maneras: otorgándole algunas de sus propiedades que pueden adicionarse con las de otros elementos, y constituyendo con éstos la base de nuevas propiedades sistemáticas. Por esto, por estar integrados *a radice* en un sistema clausurado, es por lo que los elementos, a pesar de haber perdido su

individualidad, pueden contribuir, sin embargo, desde la unidad primaria que entre todos componen, a las propiedades aditivas del sistema.

Esto supuesto, las propiedades sistemáticas de un sistema sustantivo pueden ser de muy diverso carácter. Y éste es un punto de decisiva importancia. Hay propiedades sistemáticas que son del mismo carácter que las propiedades que poseen sus componentes, de suerte que en tal caso, el sistema mismo es, en rigor, un como elemento compuesto. Así, el ácido clorhídrico tiene como propiedades sistemáticas cierto calor específico, cierto carácter eléctrico, etc., distintos de los del hidrógeno y del cloro, que por su parte también poseen un carácter eléctrico y un calor específico. En rigor, el ácido clorhídrico, distinto del hidrógeno y del cloro, es como éstos, un cuerpo más. Ahora bien, no es forzoso que esto acontezca siempre. Puede suceder que la unidad de los elementos determine en el sistema propiedades sistemáticas de carácter meramente funcional, pero no nuevas propiedades como las de los elementos componentes. Tal es el caso de un organismo. No es un sistema dotado de propiedades físicas y químicas distintas de las que poseen sus estructuras; sin embargo, funciona de un modo radicalmente distinto al de los elementos que lo componen; es un sistema sustantivo con sustantividad nueva e irreductible a la de sus componentes, pero tan sólo en el orden funcional. Si se me permite recurrir a la vieja distinción entre mezcla y combinación, para designar con esta última la constitución de un sistema específicamente nuevo, podríamos decir que en el organismo, y casos similares, asistimos a una especie de «combinación funcional». La mezcla no es una combinación, sino algo meramente aditivo; por esto sus propiedades son, en cierto modo, de carácter «medial» respecto de los elementos mezclados. La combinación, en cambio, produce algo específicamente

nuevo. Las combinaciones químicas son combinaciones de tipo corporal porque su resultado es un cuerpo de unidad y de índole formal específicamente nueva. La combinación funcional, en cambio, es ciertamente una combinación, pues en ella se produce también algo específicamente nuevo, pero la novedad no afecta a la índole formal de los elementos del sistema, sino tan sólo al modo como éstos funcionan acoplados en sistema, esto es, al sistema funcional en cuanto funcional. Hay sistemas cuyo funcionamiento no es de tipo «combinatorio», sino que es una mera «complicación», algo así como una mezcla funcional; tal es el caso de cualquiera de las que llamamos máquinas; pero hay sistemas cuyo funcionamiento es una verdadera «innovación», esto es, una combinación funcional. Tal es el caso de los organismos. Un organismo no es una simple máquina, pero tampoco es un cuerpo como lo es el ácido clorhídrico. Su unidad corporal es en cuanto sustancia enormemente laxa, no es «una» sustancia corpórea en el sentido riguroso y específico del vocablo. Pero su unidad funcional es estricta y rigurosa. No está dicho, por tanto, en ninguna parte que un sistema sustantivo esté dotado de propiedades sistemáticas que sean necesariamente del mismo tipo que las que poseen sus componentes; es decir, no está dicho en ninguna parte que un sistema sea forzosamente una especie de elemento compuesto.

Este análisis de las sustantividades compuestas permite conceptuar lo que pudiera ser una sustantividad simple, aunque de ella no tengamos experiencia ninguna. La sustantividad simple es también un sistema clausurado de notas o propiedades. Claro está que no posee propiedades aditivas, precisamente porque es simple. Una sustantividad simple, es menester subrayarlo enérgicamente, no posee sino propiedades sistemáticas, no en el sentido de que abarque todos los elementos, puesto que carece de ellos; pero sí en un sentido

superior, a saber, en el sentido de que cada nota envuelve, en una u otra forma, todas las demás, no por «implicarlas» formalmente—entonces no serían distintas—sino por presuponerlas físicamente en la unidad indivisa e indivisible de la sustantividad. La interdependencia de las notas de un sistema adquiere aquí su máxima pureza. Y esto es de decisiva importancia filosófica. Las sustantividades compuestas, en efecto, ponen bien claramente ante los ojos que en ellas la sustantividad no es forzosamente homogénea al tipo de realidad que poseen sus elementos. Ello sugiere que las sustantividades simples no son propiamente hablando algo así como elementos aislados o disociados, sino que su sustantividad es de un orden completamente distinto; son mucho más sustantivas, tanto que no pueden entrar en composición.

Tomadas a una las realidades sustantivas simples y las compuestas, decantan ante nuestra mente algo que, anticipando lo que inmediatamente vamos a explicar, puede formularse en los siguientes términos: una realidad sustantiva no es forzosamente una sustancia nueva, es decir, la sustantividad no se identifica formalmente con la sustancialidad. Es justo el problema de la razón formal de la sustantividad.

b) *La razón formal de la sustantividad.*—En realidad, con lo que hemos expuesto hemos dicho ya también en qué consiste la razón formal de la sustantividad. Basta ahora con volver sobre ello con un poco de detenimiento. La sustantividad envuelve a todas luces un carácter de suficiencia. Por consiguiente, lo que hace falta es precisar en qué consiste esta suficiencia.

Para ello, recordemos que la sustantividad no es nada distinto de lo que hemos llamado «sistema», sino que consiste en el sistema en cuanto tal; no es nada oculto tras él. Decíamos asimismo que un sistema es una unidad primaria e intrínseca, en la cual las diversas notas no son sino momen-

tos parciales, posicionalmente interdependientes, en los que se actualiza el sistema como unidad. Las notas a que nos referimos son las constitucionales, es decir, las notas de tipo formal no adventicias, esto es, no debidas a la conexión de una cosa con otras. Cuando aquella unidad forma un conjunto clausurado es cuando tenemos ya el sistema. Y entonces es también cuando tenemos, estrictamente hablando, sustantividad. Ahora bien, esta «clausura» confiere a la unidad del sistema un carácter propio, el carácter de «totalidad». Cuanto más fuerte y estricta sea la unidad constitucional, tanto más carácter de «todo» tiene la realidad así constituida, tanto más es y actúa como un todo. En el caso límite tendríamos la acción absolutamente simple. Este carácter de totalidad es un carácter de la unidad misma y no de las notas consideradas en su «extensión». Y esto se ve tanto en el orden operativo como en el estrictamente constitucional. Operativamente, la cosa actúa como un «todo», esto es, en la acción va envuelta la cosa «entera» con todas sus notas, precisamente porque esa cosa posee una primaria «integridad» que es la que va envuelta en la acción; toda integración en el orden accional, por ejemplo, en las respuestas del sistema nervioso, no es sino la actualización operativa de la integridad primaria de orden constitucional, esto es, del hecho de tratarse de una cosa intrinsecamente «completa». A su vez, esta integridad no es sino la actualización de la unidad primaria: la cosa es «entera», está «completa», porque es primariamente «una». Desde este punto de vista, la unidad del sistema no es sólo clausurada, por lo que hace a la «extensión» de sus notas posicionalmente interdependientes, sino que es «totalizante» de su multiplicidad. La actualidad de la unidad en sus notas es lo que confiere al sistema el carácter de totalidad, y es en sí misma una unidad totalizada en ellas. De esta unidad primaria en cuanto actualizada en notas constitucionales que forman *ab intrinseco* una totalidad, esto es, en cuanto unidad totalizante y totalizada, decimos que es una unidad que posee suficiencia constitucional. La realidad sustantiva así constituida lo está, pues, «suficientemente». Por tanto, aquella unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales, hace de la cosa algo plenario y autónomo, esto es, suficiente, dentro de una línea sumamente precisa: en la línea de la constitución. Pues bien, la suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.

Para comprender lo que esto quiere decir basta con pensar que no toda agrupación de notas es capaz de tener sustantividad en el sentido que acabamos de definir, porque puede no poseer suficiencia constitucional, sea porque le falten notas, sea porque las que posee no toleren una suficiencia en el orden de la constitución. Así, no puede haber una cosa que consistiera nada más que en tener cierta figura espacial y ser consciente. No tendría sustantividad ninguna, porque para que las notas tuvieran unidad constitucional suficiente, necesitaría tener otra porción de notas más entre ellas, por ejemplo, cierta masa, cierta inteligencia, etc. Figura y conciencia no constituyen unidad suficiente. No puede haber ningún átomo cuyo núcleo estuviera constituido sólo por cinco neutrones. Recíprocamente, no basta con segregar de una realidad sustantiva una determinada nota para que el resto tenga suficiencia constitucional. Si de un hombre segregáramos, por ejemplo, la inteligencia, lo que quedara no sería sin más un organismo animal. El animal es irracional, pero esta nota es negativa tan sólo lógicamente, porque físicamente la diferencia es positiva y constitucional, pertenece a la estructura misma del animal. Por esto al segregar la inteligencia, si queremos que el resto tenga suficiencia constitucional, hará falta modificar, entre otras co-

sas, las estructuras cerebrales, y además modificarlas en una forma muy precisa, según el animal que quisiéramos obtener, porque no podemos quedarnos con «animal» sin más, sino con un perro, un caballo, un chimpancé, etc. El animal no es un homúnculo ni tan siquiera orgánicamente. Y por la misma razón, no se obtiene un hombre «añadiendo» la nota de inteligencia a las estructuras de tal o cual animal en un *phylum* determinado, sino añadiéndola a las de un animal, cuyas estructuras cerebrales hubieran sufrido una precisa evolución estructural. Sin ello, la agrupación de animalidad e inteligencia carecería de suficiencia constitucional y, por tanto, de realidad sustantiva. Dentro de la serie animal misma, un animal determinado que tuviera ciertas deformaciones de carácter genético, esto es, constitucionales, no tendría suficiencia en el orden de la constitución. Su descomposición daría lugar a otras distintas sustantividades, pero no a sustantividades cualesquiera, sino determinadamente a aquellas que estuvieran formadas por notas capaces a su vez de formar unidades constitucionalmente suficientes.

Esto supuesto, precisemos más explícitamente esta razón formal de la sustantividad. La sustantividad, decimos, es una suficiencia, pero es menester no confundir la suficiencia constitucional con otros tipos de suficiencia. Vimos que, para Aristóteles, la razón propia de la realidad *simpliciter* es la sustancialidad, entendiendo por sustancia el sujeto de esas notas que son los accidentes. La suficiencia sería sustancialidad, subjetualidad. Los medievales hicieron notar que, en rigor, la suficiencia de la sustancia se halla formalmente en la línea de la existencia y no en la de la subjetualidad; sería la capacidad para existir. Pues bien, lo que he llamado sustantividad es una suficiencia en un orden que no se identifica ni con la subjetualidad ni con la capacidad para existir.

En primer lugar, no se identifica con la capacidad para

existir. Los escolásticos entendían por esta capacidad, la aptitud que una sustancia tiene por sí misma para tener existencia propia. Es la *perseitas,* bien diferente de la *aseitas,* porque no es igual tener por sí mismo capacidad para existir (perseidad) que tener existencia por sí mismo (aseidad). Confundir ambas cosas fue, como es sabido, el grave error de Spinoza en este punto. Como los escolásticos jamás distinguieron entre sustancialidad y sustantividad, pero afirmaban que la razón formal de la sustancialidad es su perseidad, resulta que fácilmente podría pensarse que lo que he llamado sustantividad sería justamente idéntico a esta perseidad escolástica, es decir, que sustantividad sería la suficiencia que algo posee para tener existencia propia. Ahora bien, aun prescindiendo de que los escolásticos, como he dicho, jamás distinguieron entre sustantividad y sustancialidad, sería completamente falso creer que la sustantividad fuera formalmente la suficiencia en el orden de la existencia, ni en el sentido de aseidad ni en el sentido de perseidad. Esta suficiencia en el orden de la existencia sería más bien, en efecto, la aptitud existencial, problema completamente distinto del de la sustantividad. Pese a los vocablos, una cosa son los atributos que la escolástica aplica a la sustancia en orden a su capacidad para existir, otra muy distinta lo que aquí intentamos, a saber, los atributos de la sustantividad en sí misma como contradistinta tanto de la sustancia como de la capacidad para existir. La suficiencia en el orden de la aptitud para existir es, en efecto, consecutiva a la suficiencia sustantiva en el orden de la constitución; en manera alguna su razón formal. Si la realidad sustantiva es capaz por sí misma de tener existencia propia, es justo porque es sustantiva, pero no al revés. Decir que lo sustantivo es lo que tiene perseidad no es decir en qué consiste intrínseca y formalmente la sustantividad. Centrar la sustantividad en la capacidad para

existir, en la perseidad, es eludir el problema de la sustantividad. Por consiguiente, la sustantividad no sólo no es idéntica a la capacidad para tener existencia propia, sino que esta capacidad presupone la suficiencia en el orden de la constitución, esto es, la sustantividad. En su virtud, formalmente la sustantividad no es ni perseidad, ni mucho menos aseidad.

En segundo lugar, la suficiencia de la sustantividad no se identifica formalmente con la sustancialidad, esto es, con la subjetualidad. Todas las realidades que conocemos por experiencia tienen ciertamente un momento de subjetualidad, pero tienen también un momento de sustantividad. Y estos dos momentos son perfectamente distintos, aunque estén internamente articulados.

En efecto, hemos visto que en las realidades compuestas hay cierta disociación entre la sustantividad y la subjetualidad. Y esto por varias razones:

a) Los elementos que componen el sistema son múltiples, mientras que la sustantividad que constituyen es sólo una.

b) Estos elementos tienen una condición peculiar. Pueden darse ciertamente con independencia de la composición; en tal caso son realidades sustantivas propias. Pero al entrar en composición cobran un carácter especial. No pierden ninguna de sus propiedades, pero dejan de constituir un sistema clausurado y total. En su virtud, lo que formalmente pierden en la composición es justo su sustantividad, y quedan reducidos a mera sustancia insustantiva. Como sustancia, el azúcar es idéntico en un frasco de laboratorio y en mi organismo. Pero integrado en éste ha perdido su sustantividad; la sustantividad ha pasado de cada elemento al sistema.

c) No solamente esto, sino que la sustantividad compuesta puede poseer algunas propiedades sistemáticas de tipo distinto a todas las propiedades sistemáticas de sus elementos, y ser del tipo de lo que he llamado combinación funcional. Hay composiciones en las que el compuesto, a pesar de poseer sustantividad es, al igual que sus componentes aislados, una sustancia; tal es el caso de un compuesto químico cualquiera. Pero hay otros compuestos, tales como los seres vivos, en que el momento característico y diferencial de su sustantividad es de tipo puramente funcional, de suerte que el compuesto total no es, propiamente hablando, «una» sustancia. El organismo, como sustancia, no es «una» sustancia sino «muchas».

Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos. Digo activas o pasivas, porque la índole de la sustancia determina también el tipo de pasividades de que es susceptible. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso.

Y es que, como dijimos, no puede confundirse el «origen» de las notas con su «posición» en el sistema. Las notas pueden estar originadas en las sustancias; esto, aunque posible, no siempre es así, como veremos en seguida. Pero lo formalmente decisivo de la sustantividad no es la originación sino la interdependencia posicional en el sistema, la posición en él. Sólo es formalmente sustantividad la unidad sistemática y posicional de estas notas. Recíprocamente, las notas no son sino actualización física de la suficiencia constitucional, de la sustantividad. Y los distintos respectos formales de esta suficiencia son justamente las dimensiones. Riqueza, solidez, estar siendo son dimensiones de suficiencia constitu-

cional. Mientras las categorías son categorías de la sustancialidad, las dimensiones son dimensiones de la sustantividad, esto es, de la suficiencia constitucional en cuanto tal.

Pero ambos momentos, la sustancialidad y la sustantividad, no son sino eso: momentos. No es que haya dos clases de cosas, unas sustantivas y otras sustanciales. En efecto, como todas las realidades sustantivas que conocemos por experiencia están compuestas de elementos sustanciales, resulta que aquellas realidades, en cuanto sustantivas, absorben en sí las sustancias; con lo cual la realidad compuesta, aún siendo sustantiva, posee inexorablemente un momento de subjetualidad. Sustantividad y subjetualidad son, pues, tan sólo dos momentos de una misma y única realidad *simpliciter*. Pero la razón por la que esta realidad es sustantiva no es la misma que la razón por la que es subjetual.

Además, entre ambos momentos, existe una precisa articulación. La sustantividad es, en efecto, superior a la subjetualidad, precisamente porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual. Pero por razón de esta absorción, el momento de sustantividad puede articularse de modo muy diverso con el momento de subjetualidad. Tomemos los dos casos extremos.

A veces, lo que entre todos los elementos sustanciales componen es a su vez una nueva sustancia. En tal caso, la realidad compuesta tiene desde luego una sustantividad superior en rango al mero carácter sustancial. Pero superior, solamente en «rango», porque el área de la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad y no excede de ésta. En tal caso, la realidad compuesta es sustantiva como sistema clausurado y total de propiedades constitucionales; pero es además un principio de emergencia de ellas a modo de «naturaleza» (φύσις). En cuanto principio natural de sus

propiedades, esta realidad está, pues, «por bajo de» éstas, es un verdadero ὑπο-κείμενον, *sub-jectum, sub-stans,* sustancia.

En el extremo opuesto, entre las sustantividades caracterizadas por combinación funcional, hay una realidad sustantiva, la humana, en la que la sustantividad se articula con la subjetualidad de un modo parcialmente muy distinto, porque la sustantividad humana tiene un área que excede enormemente del área de las sustancias componentes en cuanto sustancias. En efecto, además de las propiedades formales que emergen «naturalmente» de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una «emergencia» sino una «apropiación»: la apropiación de posibilidades. En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está «por bajo-de» sus propiedades sino justamente al revés, está «por-encima-de» ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es ὑπο-κείμενον, sino más bien ὑπερ-κείμενον, algo no sólo *sub*-stante, sino también *supra*-stante. Es decir, es sujeto, pero no en el sentido de que esas propiedades broten de su naturaleza y le sean inherentes como «sujeto-de» ellas. La virtud, o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de sus ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es «sujeto-de» de talento y de color, pero no es «sujeto-de» virtud o ciencia. Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para «tenerlas», el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades

y apropiárselas. Por tanto, respecto de ellas no está en condición de «sujeto-de» ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es suprastante. En cuanto suprastante, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución, se halla excediendo del área de sus sustancias, y no de una manera cualquiera sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse «naturalmente» inmerso en «situaciones» que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en distintas posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está «sujeta-a» tener que apropiarse posibilidades. Ciertamente también otras realidades, por ejemplo, los animales, están en situaciones y, por tanto, están también en cierto sentido lato «sujetos-a»... enfermedades, etcétera. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverla por decisión. Por esto es por lo que excede del área de sus sustancias, y por lo que decimos que es «sujeto-a» por excelencia. Solamente es «sujeto-de» una vez que se ha apropiado sus posibilidades; por ejemplo sólo es sujeto de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso. *En este aspecto,* pues, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetualidad sino que es fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser «sujeto-a», y ser «sujeto-a» es el fundamento de ser «sujeto-de». Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas tan sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias: unas lo son por «naturaleza», otras por «apropiación». Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo en las sustantividades superiores. La realidad sustantiva cuyo carácter «físico» es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible

en una realidad que es constitucionalmente moral en el sentido explicado. Lo moral es a su modo algo también «físico». No es el lugar de desarrollar estas ideas.

En las sustantividades humanas asistimos, pues, no sólo a una disociación entre sustantividad y subjetualidad, sino también a una disociación entre subjetualidad «sustancial» y una subjetualidad «moral» superior; algo que es «sujeto-a» no es sujeto tan sólo en el sentido de un ὑποκείμενον «natural». Es ciertamente un «sujeto de atribución», como toda realidad por el hecho de hablar de ella, pero *in re* no es una «realidad subjetual» en el sentido de sustancia. Es, ciertamente, algo «físico», pero no es sustancial. Lo «físico» no se identifica con lo sustancial. Es «lógicamente» subjetual, pero «físicamente» puede no ser sustancialmente subjetual. Su realidad física no es formalmente sustancial, sino sustantiva, y su posible subjetualidad no es de tipo sub-stante sino supra-stante. La articulación precisa, entre ambas dimensiones de la subjetualidad humana, excede evidentemente de los límites de este trabajo.

Aún en aquellas realidades en que la sustantividad recubre exactamente el área de la sustancialidad, es posible aprehender dichas realidades en términos de pura sustantividad. Tomemos las cosas puramente materiales—a las que suele llamarse físicas por antonomasia—. Evidentemente al expresarlas en el lenguaje, hago siempre de ellas sujetos de atribución. Pero creer que son forzosamente nada más que sustancias, esto es, sujetos reales de inhesión física de accidentes, es un espejismo producido por la descripción predicativa. El logos predicativo tiene siempre, en efecto, un sujeto y un predicado perfectamente determinados en su función de tales. Así, decimos que un cuerpo—llamémosle impropiamente masa—produce una fuerza sobre otro cuerpo o sufre la acción de una fuerza. Esta descripción tiende a incrustar

en nuestras mentes la idea de que el cuerpo-masa es justo una «cosa», una sustancia, cuya índole física es ser sujeto de una fuerza, esto es, ser sujeto de inhesión del accidente «fuerza». Pero, decía, esto no pasa de ser un espejismo. No que no sea verdad que esta cosa sea sujeto sustancial, sino que no es verdad que sea ésta su única dimensión real. Si pudiéramos expresar, en efecto, este mismo fenómeno dinámico en términos de pura sustantividad, no llegaríamos jamás a aquella indiscriminada identificación del sujeto de atribución con el sujeto de inhesión o sustancia, sino que expresaríamos el fenómeno en términos puramente estructurales, esto es, considerando ese fenómeno como la variación de una estructura de sustantividad y no como una acción o pasión de un sujeto sustancial. Pues bien, esto no es una quimera o una ficción. La descripción de aquel fenómeno según la física matemática es justo una descripción no-predicativa. Newton nos dirá que la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración. En esta expresión predicativa de la ley de Newton hay evidentemente un sujeto y un predicado. Pero observemos que—como he propugnado morosamente en mis cursos—esas tres «realidades» (masa, fuerza, aceleración) son tres realidades irreductibles en sí mismas y que, por tanto, carece de sentido «multiplicarlas». Lo que la ley de Newton enuncia es que los números que miden esas tres realidades son los que se multiplican y están en la relación citada. Ahora bien, esto significa que incluso como realidades están estructuralmente vinculadas por una relación puramente funcional. Y esto ya no implica ni tan siquiera un sujeto de atribución. Me basta describir el fenómeno «escribiendo» $f = m \cdot \frac{dv}{dt}$, y se verá inmediatamente que ninguno de los tres términos tiene prerrogativa especial sobre los otros dos; cualquiera podría ser tomado

como sujeto de atribución de los otros dos. *In re* es una mera estructura funcional, es decir, la expresión de un vínculo de sustantividad y no de sustancialidad. Esto mismo acontece con todas las leyes físicas. Al fin y al cabo todas las funciones que hace intervenir la física, por lo menos la física clásica (y esto basta para mi propósito), son funciones analíticas. Y aunque fueran infinitiformes, siempre pueden ser uniformadas en principio (teorema de Poincaré, Klein y Köbe), con lo cual nos volvemos a encontrar en el mismo caso que en la sencilla ley de Newton. No quiero decir con esto ni que la matemática sea capaz de describir el todo de la realidad de los cuerpos y de sus leyes, ni que la descripción matemática de la realidad sea la única posible descripción funcional, y menos aún que sea el paradigma de toda otra descripción. Lo único que he pretendido es poner un ejemplo (dentro de los estrechísimos límites de la realidad de los cuerpos, y en ellos quizá tan sólo en un aspecto suyo) de una descripción no-predicativa de la realidad, sino meramente funcional, estructural.

Y la verdad es que, a poco que se reflexione, se caerá en la cuenta de que esto acontece constantemente en el lenguaje usual. La forma de expresión es casi siempre una «frase» predicativa, pero el pensamiento no siempre es forzosamente predicativo. Muchas veces, lo único que hago es significar predicativamente una realidad en su pura estructura de sustantividad.

Por donde quiera que se mire, pues, la sustantividad es distinta de la subjetualidad y superior a ella.

Concluyamos. La sustantividad no es nada distinto del sistema mismo de notas constitucionales en cuanto clausurado y total. La razón formal de la sustantividad no es sino esta suficiencia en el orden de la constitución. No es, pues, ni la perseidad o capacidad para tener existencia propia, ni

la subjetualidad. Es más que subjetualidad, pero es anterior a la perseidad, pues sólo lo que es suficiente en el orden constitucional tiene perseidad.

c) *Lo insustantivo.*—Para acabar de perfilar esta razón de la sustantividad, digamos dos palabras acerca de lo opuesto a ella: lo insustantivo. Así como la sustantividad no es idéntica a la sustancialidad, así tampoco lo insustantivo es idéntico a lo accidental. Para Aristóteles es accidente aquello que no puede tener realidad más que siendo inherente a un sujeto, a una sustancia. Es claro que todo accidente es insustantivo, pero la recíproca no es cierta: no todo lo insustantivo es accidental. Hay realidades insustantivas de carácter estrictamente sustancial, sustancias insustantivas: todas las sustancias que componen un organismo. Al integrarse en él, sólo pierden su sustantividad; como sustancias continúan siéndolo al igual que lo eran antes de pasar a formar parte del organismo. La razón formal de lo insustantivo no es la inherencia, así como tampoco la razón formal de la sustantividad es la subjetualidad. La razón formal de lo insustantivo es la insuficiencia en el orden constitucional, esto es, el ser mero «momento-de» un sistema clausurado y total. Todo accidente está en este caso, pero a veces lo están también las sustancias como elementos componentes del sistema. Lo que sucede es que el accidente es doblemente insuficiente: primero, como insustancial, porque no puede ser sino inherente a un sujeto, y segundo, como insustantivo, porque no puede ser sino momento de un sistema sustantivo. La razón formal de su insustantividad no es, pues, idéntica a la razón formal de su insustancialidad.

d) *Sustantividad e individualidad.*—La sustantividad así entendida, decíamos, es la estructura formal de la unidad constitucional. Ya advertí que en rigor el concepto de constitución puede aplicarse también a la realidad meramente

singular. Apliquémoslo por un instante con objeto de no restar generalidad a algunas afirmaciones. Como toda constitución es radicalmente individual, resulta que la sustantividad es formalmente individual en sentido amplio, esto es, sea singular, sea estrictamente individual. Para terminar, pues, con el tema de la sustantividad, hay que precisar algo más la índole de este su carácter radical y formalmente individual.

Para ello, aun a trueque de fastidiosas repeticiones, es menester reasumir lo que ya dijimos acerca de la individualidad de la constitución. La individualidad no desempeña primariamente una función diferencial, es decir, no se trata de aquellos caracteres que, «añadidos» a la índole específica de la realidad, la hacen distinta de otras de la misma especie. La realidad sustantiva no se halla compuesta de caracteres de especificación más caracteres de individuación. Por el contrario, la individualidad no es un «carácter» más, sino un «momento» primariamente constitucional: aquel momento por el que toda sustantividad es radical, determinada e irreductiblemente «esta» sustantividad. Y esto significa dos cosas. En primer lugar, que ignoramos si existe o no eso que se llama «especie». Aquí no se trata sino de «esta» realidad sustantiva que ante mí tengo. En segundo lugar, no sólo ignoro si existe o no la especie, sino que ignoro hasta si es posible su existencia en todos los casos. La individualización es un momento que se refiere a la realidad sustantiva considerada en sí misma, de suerte que es *dentro* de esta realidad, y no fuera de ella o anteriormente a ella, donde hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisivamente considerado sea susceptible de multiplicación en otros individuos. Es decir, el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos como algo

por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie sino especiación del individuo.

Por tanto, la individualidad es un momento de la sustantividad en cuanto tal. Propiamente hablando, no existe un «principio» físico de individuación, sino que toda sustantividad es individual no sólo en sí misma, sino que lo es además por sí misma, esto es, por toda su realidad sustantiva: toda su realidad sustantiva es formalmente «esta». Ser «esta» significa que la autonomía y plenitud total de la sustantividad es una unidad suficiente e irreductible.

Pero «esta», es una unidad que tiene distintos aspectos. Por lo pronto, en la perspectiva de la especie, la unidad tiene ante todo un carácter numeral: es «un» individuo entre «muchos». Pero, decía, esto no constituye una estricta individualidad, sino tan sólo una singularidad. Hay realidades sustantivas que no tienen otro tipo de unidad suficiente. Las partículas elementales en la actual física cuántica, los átomos y las moléculas todas, tienen tan sólo este carácter. Dos átomos de plata no se distinguen sino porque son dos, mas no por caracteres internos. Pero no todas las realidades sustantivas están en este caso. Un ser vivo, tiene por lo menos incoativamente eso que en el caso del hombre es una estricta individualidad. «Esta» realidad tiene una unidad no sólo numeral sino internamente determinada. Para designarla es para lo que he introducido el concepto de constitución individual; la constitución es algo eminentemente positivo y lleno de contenido. Cada sustantividad tiene su modo peculiar de ser una y total, de ser «esta». Y este modo es justo la constitucionalidad formal y estrictamente individual. Como ya lo advertí, el concepto es aplicable también a la individualidad singular, pero para mayor claridad, prescindamos nuevamente de los *singuli*.

Entre los dos momentos de singularidad e individualidad

hay una precisa articulación. No hay individualidad sin singularidad, pero, como acabamos de ver, hay singularidades no individuales. Además, toda individualidad por ser una unidad internamente determinada, es determinadamente irrepetible, al paso que las singularidades son númericamente multiplicables. Claro está que, *de potentia absoluta*, Dios podría hacer dos verdaderos individuos exactamente iguales sin que dejaran de ser dos. Tendríamos entonces dos unidades internamente determinadas, pero sólo numeralmente distintas. A diferencia de las singularidades del mundo físico que no llegan a ser individuales, es decir, que son singularidades infra-individuales, nos hallaríamos ahora con singularidades supra-individuales; aunque fueran «indiscernibles» —digámoslo frente a Leibniz—, no dejarían de ser dos «este». Pero esto no pasa de ser una posibilidad especulativa; de hecho no acontece así. De hecho, el individuo estricto en cuanto tal es sustantivamente «uno» y además «único».

En definitiva, pues, la individualidad es un momento que pertenece a la cosa sustantiva por toda su propia realidad. Unidad primaria y clausura total del sistema son los dos caracteres positivos y reales que forman una sustantividad, la cual es *eo ipso* constitucionalmente y por sí misma, una individualidad. No dejará de serlo jamás y de ser individualmente idéntica a sí misma mientras el sistema constitucional perdure. De ahí que el vocablo «este» adolezca de graves equívocos, que es menester disipar porque apunta a caracteres distintos de la realidad sustantiva.

Como decía al comienzo de esta exposición, la metafísica, colocada en la perspectiva de la especie, ha lanzado generalmente el problema de la individuación por la vía de las diferencias; una vía que, por las razones que expondré inmediatamente, llamo la vía de la «concreción». Así como la dife-

rencia «especifica» al género, así también, se piensa, las diferencias individuales «contraen» la especie a los individuos. Ahora bien, semejante contracción no existe, interprétense como se quiera estas presuntas diferencias individuales.

Si se interpretan como meros «momentos» individuantes, entonces, ya lo hemos visto, no hay contracción de la especie, porque ésta no es algo primario que se individualiza, sino justo al revés, la especie es una posible (nada más que posible) especiación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay «contracción» de la especie, sino «expansión» del individuo.

Si las diferencias individuales se interpretan como verdaderos «caracteres» añadidos a la especie, entonces semejante individuación es más imposible todavía. Y de ello podemos dar dos razones.

En primer lugar, la razón formal de la individualidad es la perfecta determinación constitucional; perfecta, es decir, de carácter irreductible. Esto no es «concreción» individual más que en el orden conceptivo y lógico, es decir, en el sentido de que puedo predicar de una sustantividad individual las notas que constituyen esa su realidad individual; y en este aspecto parecería que son estos predicados los que individualizan al sujeto. Pero *in re* esto no es así; los elementos y las notas que componen un sistema sustantivo son individuales, *per se*; son «este» color, «este» rasgo, etc. No se constituye el individuo concretándolo cada vez con más notas, sino por la suficiencia total constitucional en forma irreductible. La predicación de notas es una mera aprehensión «lógica» y objetiva de la «realidad» individual; y, por tanto, sólo es posible si el «sujeto» de la predicación es ya individual, independientemente de la predicación.

En segundo lugar, para que la concreción abocara a constituir un individuo, haría falta por lo menos que fuera una

concreción última y exhaustiva. Ahora bien, la concreción siempre puede ser variable y además puede incluso no llegar a agotarse nunca en la realidad, siendo así que el individuo existe ya y es siempre el mismo. Y es que siendo la realidad sustantiva algo ya determinado individualmente en el orden de la constitución, es sujeto (sea en el sentido de «sujeto-de» o de «sujeto-a») determinable ulteriormente en el orden de las notas no-constitucionales; y por esto es por lo que digo que esta determinación ya no es constitución, sino mera concreción. Un trozo de plata, un astro, tienen que ocupar forzosamente algún lugar, pero no uno determinado; en su virtud cambian de lugar; y en cada momento, este su nuevo lugar es una nueva nota de concreción. Lo mismo debe decirse de todos los demás cambios. Las «cosas» pueden cambiar de color. Una encina, un perro, cambian de estatura. Un perro va además engarzando los diversos momentos de su conducta. Un hombre va cambiando de ocupación, de modo de ver las cosas, de situarse en la vida, de formación intelectual, moral y física, etc. Todas estas nuevas determinaciones no son las que individualizan; son tan sólo los momentos de una variable concreción. Más aún, son a veces, también, momentos de una concreción progresiva. A un astro le es indiferente para su concreción haber ocupado determinados puntos de su órbita, pero a ningún ser vivo le es indiferente su decurso vital, porque éste se va inscribiendo progresivamente (en forma de engramas o en otra forma cualquiera) en las notas que en cada instante constituyen su concreto presente; en tal caso, la concretización además de variable, es progresiva, y por su propia índole es también interminable; solo termina con la muerte. No así la individualidad. De aquí que lo real sea siempre «el» mismo y nunca «lo» mismo. Es «el» mismo como individuo perfectamente individuado

ab initio; pero nunca «lo» mismo en la línea de la concreción.

Por dondequiera que se tome la cuestión, pues, no existe semejante «contracción» de la especie al individuo, sino que la sustantividad es algo individual por sí misma (tanto en el caso de mera singularidad como en el de individualidad estricta), de una manera primaria y radical. La individualidad implica una interna determinación, pero esta determinación no es concreción; es algo anterior y más radical, supuesto y fundamento de toda posible concreción. No se llega al individuo a fuerza de acumular cada vez más notas concretas. Esto es quimérico. Se ha llegado ya a él por el mero hecho de haberse constituido un sistema clausurado y total, es decir, sustantivo, de notas constitucionales.

Con ello hemos descubierto la primera ambigüedad latente siempre en el demostrativo «este». Puede significar o bien el individuo o bien lo concreto. Los dos son aspectos reales de la cosa, pero aspectos perfectamente distintos; el segundo, además, está fundado en el primero. Añadamos finalmente que la individualidad tiene un carácter de realidad incomunicable.

En definitiva, «este» tiene cuatro momentos propios: *a)* el momento de unidad «numeral»; *b)* el momento de determinación intrínseca individual o de «constitución»: la individualidad propiamente dicha; *c)* el momento de «concreción»; *d)* el momento de realidad «incomunicable». Estos cuatro momentos son distintos. Sólo los tres primeros conciernen a la cuestión que nos ocupa. Trataremos mucho después del cuarto, es decir, de la incomunicatibilidad.

Con ello hemos delimitado con cierto rigor el carácter formal de la unidad estructural de la realidad *simpliciter*, es decir, de su constitución: la sustantividad. Su razón formal es la suficiencia en ese orden constitucional, el ser un sistema clausurado y total de notas constitucionales, sean elementales, aditivas o sistemáticas. A diferencia de lo sustantivo, es insustantivo todo lo que—sea sustancial o accidental—es tan sólo momento de un sistema: es la insuficiencia en el orden de la constitución. Esta sustantividad es intrínseca y formalmente individual (singular o estricta) por sí misma. Pero en razón de sus elementos componentes, o por cualquier otra razón de intrínseca finitud, toda realidad sustantiva tiene en sí, además del momento de sustantividad, un momento de subjetualidad, en virtud del cual se halla sujeto a ulteriores determinaciones en la línea de la concreción.

Ahora bien, es menester consignar que en el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva. En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas «cosas» materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total. Esta sustantividad no es singular ni, por tanto, individual en sentido estricto, porque aunque es algo indiviso en sí, no es, sin embargo, algo dividido de todo lo demás; la realidad material «entera», en efecto, no tiene fuera de sí nada de lo que pudiera estar dividida. En realidad, es una sustantividad tan sólo «única». Pero si por una concesión, natural en cierto modo, consideramos las partículas elementales, los átomos y las moléculas (tal vez también los cristales) como realidades en y por sí mismas, nos encontramos con que no son sino meras sustantividades singulares; por esto, en principio constituyen una multiplicidad indefinida puramente numérica; más aún, son susceptibles de conservar invariante su nú-

mero en procesos de canje, en ciertos tipos de colisión, etcétera. Pero en la materia inmediatamente constituida por átomos y moléculas se ha dado un paso más, intermediario entre la mera singularidad y el primer esbozo de sustantividad individual: es la *estabilización de la materia.* En ella no aparecen nuevas «unidades», sino simples «conformaciones», esto es, meros agregados de unidades singulares dotados de «unicidad»; no hay dos trozos de materia macroscópica que sean idénticos. Estas conformaciones pueden ser estables tan sólo en su «configuración» global; la estabilidad de configuración dinámica es lo que caracteriza a los astros en el sentido más lato del vocablo. De entre ellos hay algunos, tales como los planetas de nuestro sistema solar, que poseen además de estabilidad de configuración dinámica, una estabilidad, en cierto modo, estática, en las «partes» internas, debida a la agrupación dominantemente molecular; es el caso, por ejemplo, de nuestra tierra. Los seres vivos son un paso ulterior. Son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia del medio y de cierto control específico sobre él: es la *vitalización de la materia estable.* Aquí tenemos no una simple unicidad de conformación por mera agregación de singularidades, sino una estricta unicidad fundada en una verdadera unidad intrínseca de carácter funcional. Es el primer esbozo o *primordium* de sustantividad individual. La llamaremos cuasi-individualidad. Es más que mera singularidad, pero menos que estricta individualidad. Y esto por dos razones. Primero, porque el ser vivo es, en medio de todo, puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, *a fortiori* cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es «la» vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que

compete la sustantividad. Pero esta «vida» tiene una propia unidad relativa de independencia y de control. De donde resulta que cada ser vivo, al tener estos mismos caracteres, tiene una peculiaridad individual mucho mayor que la mera individualidad singular. Cada viviente es mucho más que un simple «número» de «la» vida y de la especie. Es por esto cuasi-sustantivo y cuasi-individual. Dentro de los seres vivos, los vegetales, no hacen sino nutrirse de su medio en equilibrio dinámico y reversible con él. Pero los animales son más sustantivos, puesto que además sienten su medio y su propia realidad en forma de «estímulo». Sólo en el hombre—y eso por su inteligencia—asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la *«inteligización» de la animalidad.* Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como «realidades» —en esto consiste formalmente la inteligencia—y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente «propia».

Estabilidad, independencia del medio con control específico sobre él, enfrentamiento con las cosas como realidades: he aquí los tres esquemas de la sustantivación de la realidad. Cada uno de ellos presupone el anterior y además lo lleva implicado formalmente en sí mismo.

Esta es la realidad «esenciada». La esencia, decía al comienzo de esta exposición, es unidad primaria y por lo menos principio intrínseco y necesitante de las demás notas que competen a la cosa. Estas notas son aquellas cuyo conjunto (ahora diremos más propiamente «sistema») le es necesario no «para» ser esto o lo otro (por ejemplo, flotador o reflector), sino para ser real *simpliciter* (plata); este sistema de notas no es «de» la realidad («de» la plata) sino que es la realidad misma (la plata). Esta identidad del «para» y del «de» en el «qué» es la realidad *simpliciter.* Esta realidad *sim-*

pliciter es la realidad verdadera, es decir, aquella que primariamente está dimensionalmente actualizada en la riqueza y solidez de su estar siendo. Y esta realidad verdadera es la realidad en cuanto posee una estricta «constitución», esto es, en cuanto unidad primaria e intrínseca, en cuanto sistema clausurado y total de notas constitucionales. En la suficiencia en este orden constitucional consiste el carácter formal de la unidad estructural de la realidad *simpliciter:* la «sustantividad individual». He aquí la realidad esenciada.

Esto supuesto: ¿qué es la «esencia» misma de esta realidad «esenciada»?

Capítulo noveno

LA «ESENCIA» MISMA DE LO REAL

Para orientar debidamente la búsqueda, mantengamos ante nuestros ojos lo que hemos venido diciendo hasta ahora.

Con lo dicho, desde luego, hemos ceñido progresivamente el punto preciso donde se halla la esencia: se halla, dentro del ámbito de lo «esenciable», en la realidad «esenciada», esto es, en la realidad sustantiva. Pero este progresivo acotamiento no ha sido una mera circunscripción externa, es decir, no ha sido tan sólo un ir dejando de lado todo lo que no afecta a la esencia. Todo lo contrario. Lo dicho significa que la esencia se halla en una realidad que, por ser sustantiva, posee a su vez los caracteres de lo que hemos llamado lo «esenciable»; de suerte que los caracteres de lo «esenciable» y de lo «esenciado» son formal e intrínsecamente caracteres de la esencia misma. Precisemos, pues, por lo pronto, este carácter propio de la esencia. Ello nos permitirá después llevar a cabo con rigor el análisis interno de la esencia misma.

Sección 1

CARACTER PROPIO DE LA ESENCIA

Resumamos el camino recorrido. La esencia, decía, es un momento de la cosa real, como realidad *simpliciter,* esto es, de la realidad sustantiva en cuanto sustantiva. Por tanto, la esencia se hallará en el sistema de caracteres o notas que forman físicamente esta sustantividad, como principio fundante de ella, es decir, de aquello por lo que una cosa es real y actúa como real, y es, por tanto, realidad «natural», en el concepto de naturaleza que expuse al comienzo, a saber, las cosas en cuanto actúan sobre las demás por las propiedades que poseen en y por sí mismas, sea cualquiera su origen.

Comencemos por precisar con más rigor el carácter y la función propia que ha de poseer la esencia; ello es lo que nos permitirá llevar a cabo su análisis interno.

A) La esencia es algo «físico» o si se quiere, lo que buscamos es la «esencia física» de las cosas reales, aquello que en la cosa hace de ella «una» cosa bien circunscrita y determinada. Pero esta circunscripción, según vimos, puede entenderse por lo menos de dos maneras. Puede entenderse en el sentido de una *species,* de un εἶδος, es decir, de aquel conjunto de rasgos que permiten colocar a una cosa en la línea, en cierto modo genealógica, de los géneros de las cosas, y que dentro de su género representa una determinada figura suya; así, la especie denuncia la prosapia de la cosa. En tal caso, el «qué» significa la especie de cosa que es la cosa en cuestión. Y la esencia sería lo que ha solido llamarse «esencia metafísica». La respuesta a la pregunta del «qué» es, en

este sentido, la definición. Pero la circunscripción puede entenderse en un segundo sentido, a saber, como aquello que constituye el perfil de suficiencia formal de una cosa como realidad propia, independientemente de su conexión específica y genérica con las demás, es decir, lo que le confiere suficiencia propia en el orden de la constitución. El «qué» es entonces la constitución suficiente para la sustantividad. Pues bien, la esencia no es *species* sino constitución sustantiva. Formalmente no es lo que responde a la definición; por tanto no habrá que buscar la esencia en el análisis metafísico de los predicados que se atribuyen a la cosa, sino por el contrario, en el análisis de las estructuras reales de ella, de sus notas y de la función que éstas desempeñan en el sistema constitucional de su sustantividad individual tanto estricta como singular. Es la esencia como momento «físico» de la cosa real. Aristóteles, como dije, rozó el problema al hablar de la forma sustancial. Pero tan sólo lo rozó, porque la noción de forma es en Aristóteles una noción de orden sustancial, mientras que la esencia es del orden de la sustantividad; y en segundo lugar, porque Aristóteles, como dije, desvió el problema de la esencia al buscar en la forma tan sólo su momento de especificidad. Vimos que, por esto, la vía de la definición no es suficiente. No se trata, pues, de la *species* sino del momento físico individual en cuanto tal, esto es, del momento nuclear por así decirlo, de la raíz de la realidad sustantiva tomada en sí misma, donde se halla el secreto, la razón, la clave o la fuente—poco importan por ahora los vocablos—de todas las propiedades o actuaciones de la cosa en su primigenia individualidad. Y la diferencia entre ambos conceptos (a pesar de sus inevitables puntos de contacto) es tan honda que, en este sentido «físico», la esencia de una cosa podría no estar constituida por el cuadro de rasgos formales de la fisonomía de ella, sino tan sólo

por las propiedades capaces de producir o engendrar dicha fisonomía.

La esencia que buscamos es, pues, la esencia «física» y no la llamada esencia «metafísica». A esta última llamaría personalmente «esencia conceptiva», porque lo que hemos de decir de la esencia física es también rigurosamente metafísico. No es cuestión de preferencias. Es que por su propia razón formal, la esencia como especie es algo fundado en la esencia física. El hecho de que pueda definirse la primera y no la segunda, es lo que ha ido dando a aquélla un lugar preferente en metafísica. Y esto no es justo.

B) La esencia, pues, es física. Pero es tan sólo un «momento» físico de la cosa. Esto requiere ulteriores aclaraciones, porque existen distintas posibilidades de concebir la esencia física de algo.

En efecto, podría entenderse por esencia física, un «elemento», esto es, una «parte» de la cosa, justo su «parte esencial». La parte esencial no es una parte cualquiera sino una parte de rango excepcional y preferente, porque es aquella parte en que a modo de núcleo se concentran las raíces mismas que determinan las propiedades características de la cosa en cuestión. Esencia física sería entonces el elemento o parte nuclear de la cosa. Por ser parte, puede a veces extraerse de ella, y a este «extracto» suele llamarse también a veces esencia. Es la concepción diametralmente opuesta a la de especie, que es meramente un «abstracto» específico.

El lenguaje usual mismo apunta inequívocamente a este concepto físico de esencia, bien distinto del de una «especie». Una esencia es vulgarmente un artículo de perfumería o de farmacia; así se habla, por ejemplo, de la esencia de rosa, de belladona, de adormidera, etc. Lo que aquí nos importa es por qué estos artículos se llaman precisamente esencia. Y se llaman así, porque son un extracto en el que presumiblemente se encierran todas las «virtudes», toda la «fuerza» activa, todo aquello que da a esas realidades las propiedades que poseen. La esencia de la adormidera, por ejemplo, a saber, el opio, encerraría lo que «hace» de algo una adormidera, esto es, su puro ser soporificante. Y a su vez, como extracto aislado de la adormidera, lleva consigo las virtudes de ésta y es su «extracto esencial». No se trata de una esencia definida por géneros y diferencias, ni de un concepto específico de las cosas, sino de algo en cierto modo «activo», del «principio activo» de las cosas, como suele decirse.

No es ésta una mera libertad de lenguaje, sino todo lo contrario. En esta acepción «física», el concepto se halla ya en la línea estrictamente filosófica de la tradición india. Ya en el Rig-Veda, pero sobre todo en las Upaniṣad más antiguas (véase el comienzo de la Chāndogya-Upaniṣad) y después a lo largo de toda la filosofía de la India, a lo que nosotros llamamos esencia se llama *rasa-*. Primaria y usualmente significa jugo vital, savia, elixir de vida, etc., es decir, lo que contiene las cualidades mejores y más radicales de algo, lo que posee por ello fuerza para comunicarlas y mantener la realidad de la cosa; es el principio activo de ésta, y puede a veces aislarse como extracto dinámico de ella. Los comentaristas, en efecto, explican *rasa-* por *sāra-:* vigor, medula, núcleo, la parte más valiosa, más importante y decisiva de algo. Y esto es lo que estrictamente entiende por esencia la filosofía india. *Rasa-* tiene un valor dinámico no en el sentido de movimiento como algo opuesto a lo estático, sino dinámico en el sentido de fuerte, vigoroso, lo que da la fuerza para que la cosa *(bhūta-,* τό φυτόν, τὰ φύντα) sea lo que es *(svabhāva-),* se manifieste como tal *(svarūpa-)* y pueda discernirse de otras. La esencia como *rasa-* no es, pues, fisonomía, *species;* la savia no posee ninguno de los caracteres formales de ésta, pero es el principio activo que los produce

intrínsecamente. Aquí se ve toda la diferencia entre la esencia como *species* y como momento «físico». La *species (svarūpa-)* es la manifestación fisonómica de la índole propia *(svabhāva-)* de la cosa *(bhūta-)*, índole que es obra del *rasa-*, el cual, sin embargo, no posee dicha fisonomía. Y por esto mismo, lo que en última instancia distingue a una cosa de otra es la esencia como *rasa-* y no como *species*. A diferencia del discernimiento por *species*, que es de tipo «visual», el discernimiento por *rasa-* es, para esta filosofía, de tipo «gustativo»: es el sabor lo que permite discernir una cosa de otra. El vocablo *rasa-* tiene también, en efecto, el sentido de gusto, de sabor; y de aquí pasó a significar algunos de los movimientos, disposiciones de ánimo o temples fundamentales (sobre todo diez de ellos). No se trata, pues, de una intelección visual sino gustativa.

El lenguaje usual y la filosofía de la India contienen, pues, una concepción física de la esencia como «parte esencial» de la cosa. Pero esto no es admisible así sin más. La esencia no es como una segunda cosa dentro de la cosa esenciada. La esencia no es una «cosa esencial» sino «lo esencial de una cosa». Savia, jugo vital, etc., es decir, el extracto dinámico, son una cosa dentro de otra, una cosa más sutil que ésta, pero tan cosa como ella. Y esto es imposible, porque la esencia es algo que afecta a la sustantividad, y la sustantividad es a su vez solamente un «momento» de la cosa real. Por tanto, la esencia no puede ser una verdadera «cosa» nuclear ni seminal, no puede ser un extracto, sino un mero «momento» de la cosa real, a lo sumo su «momento nuclear».

C) En tercer lugar, este momento no concierne al orden operativo sino al entitativo. Cuando se dice «la esencia o la naturaleza» *(esentia sive natura)* se considera la esencia a lo sumo «materialmente», pero no «formalmente». Formalmente no se trata de un momento que concierne a las actividades

o pasividades de una cosa respecto de las demás, sino de un momento que concierne a las notas que hemos llamado de tipo formal y de carácter constitucional. Y esto, sea cualquiera el tipo de actividad o pasividad que se considere. La actividad, en los más favorables de los entes—tal es el caso de todos los seres vivos, incluyendo al hombre en todos los aspectos de su vida—es siempre y sólo un acto segundo. La esencia, en cambio, es en ellos acto primero. Y en todos los entes en general, la esencia concierne a lo formalmente entitativo y constitucional en cuanto tal. Ciertamente, toda realidad es, desde cierto punto de vista, «respectiva» como he solido decir en mis cursos. La realidad es «sintáctica». Pero esto no quiere decir que esta respectividad o sintaxis sea el «orden resultante» de las acciones o pasiones. Todo lo contrario. Las acciones o pasiones son consecutivas a la respectividad en que se hallan las cosas reales por su propia constitución entitativa. Precisamente porque la realidad es respectiva, cada una de las cosas reales tiene su constitución «propia» en orden a la respectividad. Por esto la sintaxis o respectividad es una estructura que afecta a la constitución propia de cada cosa. Y es a esta última a la que concierne el momento formal y propio de la esencia. Qué sea la respectividad en sí misma, es un problema en que no tenemos por qué entrar en este instante. Más tarde nos ocuparemos de ello. Bástenos saber ahora que no es «especiación». Habían de ser todas las realidades específica y genéricamente distintas, y la realidad no por eso dejaría forzosamente de ser respectiva o sintáctica. La esencia como momento físico es, pues, de carácter constitucional y no meramente operativo.

D) Pero, añadía ya al comienzo, la esencia así entendida desempeña en la cosa real una precisa «función». Es el cuarto rasgo que acaba de determinar el carácter propio de la esencia. ¿Qué significa esto?

Hemos aludido a este rasgo en varias ocasiones, especialmente al tratar del concepto aristotélico de esencia. Y agregaba entonces que la escolástica, al repensar estas ideas, aportó importantes precisiones de detalle ausentes en Aristóteles. Y una de ellas tiene su origen en el problema de los universales. La sustancia segunda, esto es, la esencia aristotélica, se halla en todas las sustancias individuales; tiene, pues, respecto de estas sustancias—las sustancias primeras—un carácter de universalidad, es especie. Ahora bien, en la realidad nada hay que sea formalmente universal, sino que todo es individual. Se pregunta entonces qué tipo de realidad tiene la esencia. No puede ser universal *in re* sino tan sólo en la predicación. Pero si no es universal es individual y como tal incomunicable, incapaz de ser predicada de todos los individuos. Al resolver esta dificultad, algunos escolásticos, por ejemplo el propio Santo Tomás, nos dan un concepto de lo que es en sí misma la esencia. La esencia de una cosa real determinada, nos dice, es siempre individual, como la cosa misma, pero con unidad meramente numeral. Para obtener la esencia en cuanto tal, me basta con abstraer de esto por lo que es numeralmente individual. Entonces tengo la esencia «según su razón propia, esto es, considerándola en absoluto» («*secundum rationem propriam et haec est absoluta consideratio ipsius*», *De ente et essentia,* cap. IV edit. Baur). La esencia en cuanto tal prescinde de que esté realizada en muchos o en uno sólo, no es ni universal ni singular. Ahora bien, dejemos de lado el problema de los universales que ha motivado este concepto, y atendamos tan sólo al concepto mismo. Es claro que lo que en este concepto se nos da, es el contenido esencial, las notas esenciales de cada cosa, hombre, perro, manzano. Lo que Santo Tomás nos dice es que, por ejemplo, la esencia del hombre «según su razón propia» es animal racional. Pero esto ni tan siquiera

alude a otro aspecto de la cuestión, a saber, qué es «ser-esencia». La esencia, sea ella cual fuere en cada caso concreto, esto es, sean cuales fueren las notas esenciales, es siempre y sólo «esencia-de» la cosa. A la primera cuestión es a la que responde el concepto de esencia «según su consideración absoluta», esto es, por ejemplo, la humanidad en sí misma. Pero esta consideración deja intacta la segunda cuestión. Lo que se llama la «razón propia» de la esencia es, pues, una expresión ambigua. Puede significar, por un lado, cuál es la esencia, esto es, cuáles son las notas esenciales según su razón propia, consideradas en sí mismas; pero puede significar, por otro, cuál sea la razón propia de la esencialidad (de toda esencia) en cuanto tal, qué sea ser esencia. La esencia no es esencia por las notas según su consideración absoluta, sino según la función que estas notas desempeñan en la cosa real. Y esto segundo es justamente nuestra cuestión: no cuáles sean las notas esenciales en cuanto notas, sino en qué consiste su «función» esencial en cuanto tal dentro de la cosa real. Para esto nos es indiferente la consideración «absoluta»; más aún, por ser «abstracta», esta consideración puede hacernos resbalar sobre la función. Pues bien, la esencia, como momento físico de la cosa real, desempeña «según su razón propia» una función física muy precisa dentro de la cosa esenciada. Es justamente la función por la que la esencia es esencia. Ciñamos un poco más apretadamente el carácter de esta función.

a) Es, en primer lugar, una función «individual». ¿Qué significa esto? Vimos al hablar de Aristóteles, las dificultades con que tropezaba su idea de la esencia como especie, para la interpretación de la realidad individual. La Escolástica acentuó mucho más tajantemente todavía, frente a todo platonismo, el carácter rigurosamente individual de toda realidad. Parece entonces, que hubiera desarrollado la idea de la

función individual de la esencia. Pero no fué así. Se colocó en el punto de vista aristotélico de la esencia como especie, para elevarse desde aquí a la esencia «en sí misma». Pero la esencia, así «considerada en absoluto», nos dice Santo Tomás, prescinde de estar realizada en el individuo. De aquí que el único problema, que la esencia planteaba en la sustancia individual, fuera el de su relación o distinción de lo que en esta sustancia haya de individual. La respuesta de Santo Tomás a esta cuestión—no fue la única, pero refirámonos a ella por ser la más dominante—es clara; entre la esencia y la realidad individual no hay distinción real ninguna, sino una distinción de meros conceptos fundados en la realidad (distinción de razón *cum fundamento in re*). Si se preguntara entonces cuál es la función de la esencia, la respuesta que se nos diera sería clara. Si se toma en sí misma como distinta del individuo, es un ente de razón. Si se toma físicamente, entonces es idéntica a la realidad individual, es el individuo mismo. Pero con ello, la función individual de la esencia queda sin esclarecer. Que físicamente la esencia sea idéntica a la realidad individual, no significa que dentro de ésta, la esencia no tenga formalmente una función individual propia. Esta función no es primaria y formalmente una función de especificación; ya lo hemos dicho repetidamente. Porque la esencia ignora formalmente a los otros posibles individuos. Pero además porque la individualidad no significa individualización; toda realidad es individual, pero no lo es forzosamente por individualización, es decir, por «contracción» de la especie, sino que es individual por sí misma. En su virtud lo único que significa la identidad física de la esencia con el individuo, es que la esencia no es una segunda cosa dentro de la cosa individual, sino tan sólo un momento de esta cosa. Pero precisamente por lo mismo desempeña en ella una función propia no en orden a la

especificación sino en orden a la estructura misma de la realidad individual. La esencia es esencia por una función que físicamente desempeña en la realidad individual.

Algunos escolásticos, por ejemplo Suárez, reconocen que además de sus notas específicas hay en todo individuo notas —en número casi infinito—que le son esenciales. Pero nuestra ciencia ha de limitarse, nos dice, a lo específico; conocer exhaustivamente al individuo en todas sus notas esenciales sería propio tan sólo del intelecto angélico o del divino. Ahora bien, en esta concepción no se nos dice para qué son formalmente necesarias o requeridas esas innumerables notas dentro del individuo real. Para nosotros, ya lo hemos visto, son notas formalmente necesarias para la «constitución». Era menester haber intentado trazar una teoría de la esencia física individual y no haberse limitado a reconocer su mera existencia.

b) Finalmente—recordémoslo una vez más—, esta función individual constitucional no concierne a la sustancialidad sino a la sustantividad. No se trata, en efecto, de la raíz de donde las propiedades «emergen». Esta raíz puede ser una sustancia, pero no lo es necesariamente; las propiedades sistemáticas de una sustantividad no son siempre del tipo de accidentes emergentes de una sustancia. Lo decisivo para la esencia es tan sólo aquello que estas notas o propiedades constituyen entre sí, es decir, la sustantividad. La esencia puede ser «materialmente» algo sustancial, pero «formalmente» es algo propio tan sólo de la sustantividad. La sustantividad es, en efecto, la realidad esenciada en cuanto tal. Ahora bien, la sustantividad es, según vimos, la suficiencia en el orden constitucional, esto es, el sistema clausurado y total de notas constitucionales. Por consiguiente, la función física individual y constitucional de la esencia, es una función en orden a la «suficiencia», esto es, en orden a la clau-

sura y totalidad del sistema constitucional en cuanto tal. Si se quiere expresar la misma idea en términos clásicos, diremos que se trata de una teoría de la esencia física que no sea formalmente una teoría de la sustancia, y menos aún, de una teoría forzosamente hilemórfica de ella.

Con ello hemos apurado con cierto rigor el carácter propio de la esencia. La esencia, decía, es un principio, cuando menos necesitante de la realidad *simpliciter* de algo. La esencia así entendida tiene, como acabamos de ver, un preciso carácter. Es, en primer lugar, algo «físico» y no meramente conceptivo. En segundo lugar, es un «momento» y no una cosa o fuerza. En tercer lugar, es un momento entitativo. Es, finalmente, el conjunto de notas de algo en cuanto posee una «función propia» individual, de orden constitucional, y que concierne formalmente a la sustantividad, esto es, a la suficiencia constitucional de algo. Esto supuesto, entremos en el análisis interno de la esencia.

Sección 2

ANALISIS INTERNO DE LA ESENCIA

La sustantividad, digo, es el sistema clausurado y total de notas constitucionales. Ahora bien, la constitución es el modo como las notas determinan la unidad de la realidad sustantiva, la unidad de ese sistema, unidad cuya razón formal es justamente la suficiencia constitucional. Por consiguiente, la esencia ha de fundar, dentro de la realidad sustantiva, tanto los determinantes de su modo de unidad como la unidad misma. Sólo habiéndolo entendido así habremos aprehendido la esencia en sí misma y su función, y estaremos en condiciones de conceptuar el tipo de principio que es la esencia dentro de la realidad sustantiva. Si queremos averiguar, pues, qué es la esencia de esta realidad sustantiva, habremos de examinar la cuestión en cuatro pasos sucesivos:

a) Cuál es el fundamento interno de la realidad sustantiva en orden a su constitución, a su modo de ser una por razón de las notas que posee: es el problema de las *notas esenciales.*

b) Cuál es el fundamento de la unidad sistemática misma en cuanto unidad: es el problema de la *unidad esencial.*

c) A la luz de los resultados logrados en los dos pasos anteriores podremos conceptuar ya positiva y formalmente qué es la esencia como momento de la realidad. Es el problema: *esencia y realidad.*

d) Finalmente, en qué consiste más precisamente el *carácter principial de la esencia* en cuanto tal.

Artículo primero

LAS NOTAS ESENCIALES

La esencia, digo, es un momento de la realidad sustantiva en cuanto tal. Como la realidad sustantiva es un sistema de notas constitucionales, lo primero que hemos de hacer es averiguar cuáles de entre estas notas son esenciales y en qué consiste su esencialidad.

Recordemos que las notas constitucionales son aquellas notas de tipo formal que no se deben a la conexión de la realidad en cuestión con otras realidades, es decir, son notas no-adventicias; esta constitución es la estructura primaria de la cosa. Ahora bien, aquellas notas constitucionales que componen la estructura primaria de dicha cosa son de distinto carácter, porque no todas son absolutamente independientes entre sí.

Hay unas notas, en efecto, que forman parte de la constitución de la cosa porque están forzosamente determinadas por otras. Poco importa por lo demás el carácter de esta forzosidad. En unos casos puede revestir el carácter de necesidad estrictamente «lógica» por así decirlo. Tal sucede con el calor específico y la valencia de un elemento químico, que derivan con rigor matemático (estadístico o no, poco importa) de su estructura atómica. Otras veces, trátase más bien de una necesidad en cierto modo meramente «natural» o normal. No es que en rigor la presencia de estas notas no sea impedible. Puede ser impedida por alguna causa especial, pero esta causa lo que hará es determinar la presencia de otras notas, las cuales, aunque anormales e insólitas, no por

eso dejan de ser constitucionales. Mientras esto no suceda, la fundamentación natural de estas notas en otras es lo que se llama la «normalidad». Tal es el caso de las peculiaridades fenotípicas, individuales o típicas, de los caracteres sexuales primarios y secundarios, de los caracteres raciales, de ciertos caracteres hereditarios (en una acepción restringida), etc.

Junto a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen justamente estas otras que son estricta y rigurosamente infundadas. No quiero decir, naturalmente, que no estén producidas por causas que sean su razón de ser. Todas las realidades sustantivas que conocemos por experiencia están causadas y en este sentido están fundadas. Pero al hablar aquí de notas infundadas no me refiero al origen sino a la estructura formal de la realidad sustantiva, esto es, me sitúo en la línea de la suficiencia constitucional. Y en esta línea hay notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas. Y en este sentido preciso es en el que digo que son infundadas. Evidentemente, son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional. A fuer de tales son más que «constitucionales»; son «constitutivas». No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a estas notas constitutivas es a las que llamo formalmente notas esenciales.

La expresión no es infrecuente; pero lo decisivo es lo que con ella quiero expresar. En primer lugar, «constitutivo» es un concepto que se halla aquí no, como usualmente suele hacerse, en la línea de la razón formal «metafísica» (que yo llamaría mejor «conceptiva») de lo real (género, diferencia, especie), sino que se halla en la línea de la índole «física» de la sustantividad en cuanto tal. Trátase, pues, no de un consti-

tutivo metafísico o conceptivo, sino físico; un constitutivo que, a su modo, es también metafísico. Volveré más tarde sobre este carácter de lo «constitutivo».

En segundo lugar, «constitutivo» no se distingue aquí de todas las «demás» notas o predicados reales que no entren en la razón metafísica, sino que se distingue tan sólo de las notas constitucionales fundadas; lo insustantivo queda al margen de la delimitación del concepto de «constitutivo». Recordemos, en efecto, que «constitución» tiene un sentido filosófico estricto; es el sistema de notas que determinan el modo intrínseco y propio de ser algo física e irreductiblemente «uno», esto es, sustantivo. Pues bien, «constitutivo» significa aquello que precisa y formalmente dentro de esta unidad constitucional (que es la sustantividad) forma primariamente y *simpliciter* dicha unidad física. Y esto no es cuestión ni de meros conceptos objetivos, ni de conceptos fundados *in re*. Entra en lo constitutivo, como entró en lo constitucional, muchísimo más de lo que entra en el correlato real de la definición. Al explicar el carácter de la unidad constitucional puse como ejemplo «este hombre-albino». Naturalmente, el albinismo en cuanto tal no es constitutivo, sino meramente constitucional, porque, como es sabido, es un carácter génicamente controlado. Lo constitutivo sería la o las notas génicas que fundan aquel carácter. No basta para ello haber logrado «dar» con el gene que lo controla, porque a su vez este carácter del gene quizá no sea sino algo fundado en estructuras bioquímicas y biofísicas más elementales; éstas serían las notas constitutivas del albino. De aquí que llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea un problema siempre abierto; lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana. Pero la meta es filosóficamente clara. Sólo con estas notas tendríamos la unidad primaria de lo real, es decir, el modo primario de ser intrínseca e irreductiblemente

«uno». A esto y sólo a esto es a lo que llamo «constitutivo». Es un concepto, pues, que está en una línea distinta de lo usual al emplear el vocablo: en la línea de lo constitucional.

Con esto hemos precisado el concepto de «constitutivo». Ahora bien, estas notas constitutivas o esenciales son momentos de la sustantividad, la cual, como acabo de repetir, es a su vez un «sistema suficiente» de notas constitucionales. Por tanto, si las notas esenciales o constitutivas son infundadas, resultará que, como acabo de decir, son ellas las que primariamente forman el sistema, esto es, la unidad formal de la sustantividad. No es que haya dos sistemas de notas, uno de notas meramente constitucionales, otro de notas constitutivas. Como sistema no hay más que uno: el sistema constitucional sustantivo. Lo que sucede es que en él las notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por estar apoyadas en el sistema o unidad de notas constitutivas; pero ni con unas ni con otras nos salimos de la única unidad de sustantividad. Recordemos, en efecto, que al hablar de la sustantividad insistía en que esta sustantividad no es algo que se halla oculto o, cuando menos, situado tras el sistema de notas constitucionales o por bajo de él, sino que es el sistema mismo en cuanto tal. Por esta misma razón la esencia no es tampoco algo que se halla por debajo de la sustantividad sino que es un momento interno y formal del sistema mismo en cuanto tal. Para comprenderlo basta con reparar en que entre las notas de una sustantividad pueden formarse grupos que tienen un cierto carácter de unidad y de sistema; por ejemplo, un «órgano» de un ser vivo o un «aparato» con los respectivos momentos de su ciclo funcional (digestión, respiración, etc.). En estos ejemplos ciertamente no se trata de sistemas en sentido estricto, es decir, de distintas unidades sustantivas, pues si así fuera no tendríamos «una» realidad sustantiva sino una

articulación de distintas realidades sustantivas apoyada en mera yuxtaposición. A pesar de todo, aun sin poseer estricta autonomía constitucional, estos grupos poseen cierto carácter de sistema dentro del sistema total. Los llamaremos por esto «subsistemas». La expresión denota claramente que un subsistema de notas no es algo que forzosamente nos hace salir de la unidad total; porque «sub» no significa aquí «debajo de» sino «dentro de»; si se quiere, un sistema o cuasi-sistema parcial. Subsistema es el concepto filosófico preciso que expresa que lo designado por el vocablo no es algo oculto tras el sistema o situado por bajo de él, sino un momento formal del sistema mismo. Pues bien, las notas esenciales forman un subsistema. Como tal no es un sistema que se halla por bajo de la sustantividad constitucional. En tal caso sería un ὑποκείμενον, y la esencia sería un momento de la sustancialidad. No; las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma. A fuer de tales, las notas constitutivas son un mero momento de la sustantividad. Pero este subsistema se distingue radicalmente de todos los subsistemas a que acabamos de aludir. Estos subsistemas eran sistemas parciales de notas meramente constitucionales; por eso carecían de plena suficiencia. Pero tratándose de notas constitutivas, la cosa cambia. El subsistema tiene entonces dos peculiaridades. Es, en primer lugar, un subsistema dotado de plena suficiencia; sólo apoyadas en él cobran carácter sistemático las notas meramente constitucionales. En segundo lugar, es un subsistema «primario» en el sentido de que reposa sobre sí mismo; su unidad no le viene de nada, sino que es algo «uno» en sí mismo y por sí mismo. En este sentido, es un sistema parcial, pero en forma distinta a como lo son todos los demás subsistemas: es el núcleo «formal» de la sustantividad; es, si se quiere, el subsistema fundamental.

Por estas dos peculiaridades llamaré casi siempre a este subsistema de notas constitutivas *a potiori*, simplemente «sistema».

Esto supuesto, podemos decir ya con rigor estricto qué es la esencia física de algo *desde el punto de vista de sus notas:* es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres. La esencia no es, pues, sujeto o sustancia (ὑποκείμενον) ni un momento de la sustancia, sino un momento interno de la sustantividad. En otros términos: no es esencia de la sustancia, como pensó Aristóteles, sino esencia de la sustantividad. Decíamos más arriba que la suficiencia constitucional es el carácter formal de la sustantividad. Pues bien, lo que confiere esta suficiencia y, por tanto, este carácter formal a la sustantividad, es justo el sistema de sus notas constitutivas, la esencia. La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal, esto es, a la realidad *simpliciter* de algo. Realidad *simpliciter* no es sino la esencia como sistema de notas constitutivas. He aquí la esencia y su función propia desde el punto de vista de las notas. Es algo físico puesto que se halla formada físicamente de notas también físicas; pero por ser subsistema es tan sólo un momento de la sustantividad. Y dentro de ella su función propia es la de ser «constitutiva», en el sentido explicado, y no especificativa. Más tarde veremos lo que es la esencia desde otro punto de vista: desde el punto de vista de la unidad de sus notas.

Pero todo esto necesita ulteriores aclaraciones. Hemos caracterizado, en efecto, a las notas constitutivas llamándolas «infundadas». Pero esto sin más es algo predominantemente negativo; es menester, por tanto, precisar ahora con algún mayor rigor en qué consiste positivamente este carácter. Y ello transparecerá considerando las notas tanto en sí mis-

mas cuanto en su relación con las demás. Consideradas en sí mismas, las notas esenciales son el «momento último» de la sustantividad; consideradas respecto de las demás notas constitucionales, las notas esenciales son el «momento fundante» de ellas. Estos dos caracteres—ser momento último y ser momento fundante—expresan rigurosamente y de un modo positivo lo que es ser constitutivo en cuanto tal. Analicémoslos separadamente.

§ 1

LA ESENCIA, MOMENTO ULTIMO DE LA SUSTANTIVIDAD

Consideremos, pues, en primer lugar, las notas esenciales tomadas en sí mismas. Como infundadas que son, decía, las notas esenciales o constitutivas son últimas, constituyen la ultimidad de la realidad sustantiva, lo que ésta es en última instancia. Lo constitutivo es, ante todo, lo último. Esencialidad es entonces ultimidad constitucional. Esta ultimidad se manifiesta a su vez en el triple orden de lo que llamaré: su «condición metafísica», su «carácter entitativo», y su «contenido constitutivo». Por su condición metafísica, la esencia es absoluta o, como diré luego, factual. Por su carácter entitativo, la esencia es ultimidad individual. Por su contenido constitutivo, la esencia es inalterable.

I. LA ESENCIA: SU CONDICION METAFISICA FACTUAL

Ante todo, infundadas y, por tanto, últimas en el orden constitucional, las notas esenciales o constitutivas no dependen formalmente de las demás notas constitucionales y adventicias. Por consiguiente, al no depender de otras, lo único que de ellas puede y debe decirse es que «solamente son».

Pero es menester entender correctamente esta condición de las notas esenciales, porque algo puede «solamente ser» de muy distintas maneras. Una, por así decirlo, precisiva: se toma algo en y por sí mismo, prescindiendo de si tiene o no fundamento. Esta precisión puede ser fruto de un acto lógico deliberado, o bien una vivencia inmediata en la que la realidad es aprehendida solamente como algo que es, esto es, una especie de realidad en bruto. Gracias a esta precisión lógica o vivencial, la realidad es término de mera constatación. A la realidad así aprehendida suele llamarse vulgarmente «hecho». La noción de hecho así entendida, por ser puramente precisiva, no implica que la realidad de hecho no sea sino mero hecho; todas las realidades del universo—aun las más necesarias—pueden considerarse precisivamente como mero hecho. En este sentido, «hecho» es tan sólo un modo de considerar la realidad *(modus rem considerandi)*, y no implica la menor calificación acerca de la condición de la realidad en sí misma. Las notas esenciales no hacen excepción a ello. Más aún, según este modo de considerar la realidad, no ha lugar a hablar de notas esenciales e inesenciales: todas «son» igualmente. Es el único punto en que Hegel tiene razón cuando nos dice que el puro ser es total indiferencia. Lo que sucede es que esta noción del ser, meramente precisiva, no es nada primario Como he desarrollado ampliamente en mis cursos desde hace muchos años y lo veremos después, ni objetiva ni formalmente nunca es lo primero el ser sino la realidad. Por consiguiente, lo que queda precisivamente calificado desde este punto de vista no es la indiferencia del ser sino el carácter de la realidad. Y esta calificación es «mero hecho»; no es «ser indiferente», sino realidad precisivamente considerada como real.

Pero no es ésta la condición de las cosas a que me refiero al hablar de las notas esenciales, ni es, por consiguiente, el primario y radical sentido del «solamente ser». En efecto, si tomo la realidad no precisivamente, sino al revés, en su condición real misma (bien gracias a un acto de reflexión, bien gracias a una vivencia propia), esto es, si considero la realidad en lo que respecta a su carácter fundamental, entonces es cuando descubro justamente la peculiaridad de las notas esenciales, eso que he llamado «solamente ser». Inteligidas «fundamentalmente», las cosas y sus notas, en efecto, unas son contingentes; son así, pero podrían ser o haber sido de otra manera. En este sentido, no precisivo sino de condición real, podemos llamar a aquellas cosas y a su notas «realidades de hecho». Pero otras son necesarias porque su realidad está determinada con forzosidad por la índole de la conexión de las cosas. Pues bien, hay finalmente otras, los sistemas de notas esenciales, por ejemplo, cuya condición real no es ni contingencia ni necesidad, sino «solamente ser realidad». Entonces el adverbio «solamente» no designa mi modo de considerar las cosas, sino que bajo sus apariencias negativas expresa la positiva condición metafísica de la realidad de la esencia. Si se quiere seguir hablando de «ser» diremos que no es la «indiferencia» sino justamente al revés, la «suficiencia» misma del ser en el orden constitucional.

Para comprender lo que esto significa, y en qué consiste esta suficiencia, es menester una breve disgresión acerca de

esto que he llamado «condición metafísica». Aquí condición no significa lo que suele expresarse en el «si» de una proposición condicional, sino lo que suele significar cuando decimos, por ejemplo, que varias personas son de distinta condición. En este sentido la condición no es ciertamente una propiedad o nota de la cosa real, pero es, sin embargo, un carácter real de ella. Esta condición puede ser de dos clases. Una es, en cierto modo, posterior (según la razón, no temporalmente) a la estructura formal misma de la cosa: es algo así como una simple modulación de la previa realidad de la cosa. Es el sentido que tiene cuando hablamos de las condiciones de carácter de una persona. Las condiciones de carácter pertenecen a la estructura real de la persona, pero presuponen esta estructura y se limitan a modularla en sus propiedades o notas, por ejemplo, dando a unas prelación sobre otras o confiriéndolas mayor estabilidad, etc. Es la formación de la personalidad. La condición en este sentido «acondiciona» algo que ya es real. Es incalculable el alcance metafísico de la condición así entendida; no es el lugar de entrar en el problema; lo haremos más tarde. Pero hay otro tipo de condición, una condición que no es posterior a las propiedades y notas de la cosa, sino que es, en cierto modo, anterior, o cuando menos congénere a ellas, porque su raíz está en el respecto a la fundamentalidad sobre la cual reposa dicha cosa. En efecto, si referimos intelectivamente una cosa que nos es dada a eso que llamamos «fundamento», nos encontramos ante todo con que es la cosa misma la que nos descubre un carácter real intrínseco suyo, a saber, su respectividad a aquel fundamento. Esta respectividad, en primer lugar, es un carácter intrínseco de la cosa, le afecta en su índole misma, y no es un mero punto de vista extrínseco sobre ella; por esto decimos que es «condición» de ella. Pero, además, en segundo lugar, no es una condición apoyada

sobre la previa realidad de la cosa, sino justamente al revés: es una condición fundamental, una condición intrínseca para que ella pueda tener realidad. Es algo «en» la cosa, pero no *a posteriori* respecto de sí misma, sino *a priori* respecto de ella. No es, pues, la efectiva «conexión» causal positiva o negativa con otra cosa, con la presunta causa, sino la índole propia de la cosa real misma, lo que exige o excluye dicha conexión. La conexión causal efectiva es consecuencia de esta índole propia. Al inteligir, pues, la cosa en su fundamentalidad, es ella misma la que nos «remite» o no nos remite, o nos remite de un modo más bien que de otro a dicho fundamento. Es, pues, un momento real «en» la cosa, «previo» a su realidad misma o cuando menos congénere a ella. Lo que en esta remisión nos muestra la cosa es su intrínseca respectividad *a priori*. Es, pues, un momento de la cosa, en primer lugar, «real» y, en segundo lugar, «previo» a su realidad misma o cuando menos cóngenere a ella. Y esto es lo que llamo «condición metafísica» de la realidad. No es algo formalmente pertinente a las cosas como una propiedad «material» o «formal» suya. Pero tampoco es una mera denominación extrínseca ni un mero concepto objetivo, sino que es un momento respectivo, pero intrínseco a la cosa real, y fundamento, también real, de su concepto. Es el carácter intrínseco que tiene la cosa en su manera de ser real respecto de un «fundamento». Además de sus «propiedades» materiales y formales, las cosas tienen «condición».

Es uno de los temas más graves de toda la metafísica. Desde los tiempos de los griegos, la filosofía llama al todo de las cosas reales «mundo» o «cosmos». En mis cursos he expuesto un concepto distinto de mundo. Es mundo la unidad de todas las cosas reales «en y por» su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de

su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un «cosmos». Ambos conceptos son distintos *in re;* el «mundo» es siempre uno, pero puede haber muchos cosmos. Para nuestro actual problema no necesitamos entrar en el asunto; me referiré a él más tarde; bástenos ahora con llamar mundo al sistema de todas las cosas reales.

El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea del mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está «creado». Este es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente creado *qua creado.* Con ello, la metafísica se convierte en «teoría de la creación».

Pues bien, respecto a éste su último fundamento, a esta su causa primera, la realidad creada tiene ante todo una característica condición metafísica: la contingencia. El mundo libremente creado por Dios es una realidad intrínsecamente contingente. Ha sido creado, pero pudo no haberlo sido. De ahí que la realidad ya creada envuelva en su intrínseca contingencia una segunda condición metafísica respecto de Dios: la posibilidad. Contingencia y posibilidad son así las dos únicas condiciones metafísicas de la realidad creada respecto de la causa primera. No son dos estados de una misma cosa que de suyo no fuera ni real ni posible. Tampoco significan aquí dos clases de entes, unos sólo posibles y otros reales. Sino

que son dos caracteres condicionales formalmente inscritos en la realidad actual creada. Toda realidad creada es ya en cuanto real una realidad posible en el sentido de actualidad de una posibilidad; el momento de posibilidad es justo lo que confiere a la realidad actual su carácter de contingente. Por consiguiente, desde esta respectividad a su fundamento último, la posibilidad y la realidad contingentes de todos los entes creados, esto es, la posibilidad y la realidad contingente del mundo, son homogéneas. Todos los entes creados son igualmente posibles e igualmente contingentes respecto de Dios.

Mas para la propia filosofía medieval, nada impide, sin mengua de la causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas. Tanto más, cuanto que, a pesar de ser «segundas», la realidad y la causalidad del mundo son, sin embargo, verdadera y estricta realidad y causalidad. Entonces puede elaborarse una metafísica, que les sea propia, desde este otro punto de vista; puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de las realidades del mundo en cuanto tal. Es una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal. No es tarea tan sencilla, y mucho menos aun tarea acabada, sino todo lo contrario. Sólo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se «ultimará» en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado.

Entonces las realidades del mundo, de condición metafísica homogénea respecto de Dios, dejan de ser de condición homogénea en su respectividad mutua. La posibilidad y la realidad cobran intramundanamente carácter distinto del que tenían respecto de Dios. Más aún, las condiciones metafísi-

cas intramundanas no solamente no son homogéneas, sino que no se reducen a dos. Indiquémoslo rápidamente para poder entrar con precisión en el problema de la condición metafísica de la esencia.

En primer lugar, lo concerniente a la posibilidad y a la realidad. Como condiciones intramundanas, esto es, como caracteres de la manera de ser de la cosa real respecto a sus fundamentos intramundanos, son diferentes de lo que son como condiciones metafísicas de lo creado en cuanto creado. Referidas a Dios, hay infinitas cosas que están en condición de creables, es decir, que en este sentido también son posibles, y que, sin embargo, no son posibles, sino imposibles, respecto de los fundamentos intramundanos. Recíprocamente, ser posible en el mundo real no es sólo ser creable por la causa primera, sino ser realizable por causas intramundanas. Con ello, «ser de condición posible» cobra un nuevo carácter sumamente preciso. Los mamíferos eran así posibles en el precambrico; esto es, eran para el mundo de condición posible. De aquí que estos posibles sean en cierto modo doblemente posibles: posibles para Dios, como creables; y posibles además para las realidades intramundanas de aquella edad geológica. Cuando la metafísica usual se ha planteado la cuestión del «ente posible», ha considerado casi siempre los posibles desde el punto de vista de la causa primera. En cambio, cuando Aristóteles y los griegos en general hablaban de δυνάμει ὄν, se referían a las capacidades físicas intramundanas.

En segundo lugar, las condiciones metafísicas intramundanas no se reducen a dos. Referida la cosa real a su fundamento intramundano, descubrimos que su condición de posibilidad, por ejemplo, es de tipo muy diverso, es decir, que hay diversas maneras de ser posible. Hay posibles por naturaleza (realidades en potencia, realidades virtualmente reales), posibles por azar, posibles por posibilitación, posibles por libertad, etc. Y aun dentro de estos tipos, hay todavía diferencias profundas. Así, por ejemplo, no todos los posibles por naturaleza son igualmente posibles, sino que algunos son «más» o «menos» posibles que otros. Tal es el caso de los estados de las partículas elementales y del átomo en la actual física cuántica. Y la medida cuantitativa de este «grado» de posibilidad constituye justamente lo que llamamos probabilidad real (cuando menos es el concepto de probabilidad que he solido exponer en mis cursos); un carácter condicional propio. Probabilidad, azar, etc., son caracteres internos de las cosas reales en su respectividad a un fundamento intramundano. Correlativamente, no es menor la variedad de condiciones de la realidad actual. Respecto de Dios, todo es contingente; pero respecto de las cosas del mundo, no todas son contingentes, sino que algunas son de otra condición, son necesarias. Necesidad y contingencia (lo repito monótonamente) no son momentos estructurales formales de la realidad, sino caracteres intrínsecos de ésta en su manera de ser real respecto a su fundamento intramundano, es decir condiciones metafísicas. Más aún, la contingencia misma es de distinto tipo. Para Dios no sólo todo es contingente, sino que todo es igualmente contingente, porque todo lo creado es igualmente libre realización de algo creable. Pero respecto de las realidades intramundanas, contingencia es mera exención de necesidad intramundana. Y aquí se abre positivamente una gran variedad de maneras de ser contingente, desde la mera coincidencia, hasta la determinación libre. Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la «do-

minación» como modo de ser, el modo de ser de un acto de «posición absoluta», del acto de amor fruente en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real.

Desde otro punto de vista, dentro de las realidades humanas, hay una radical diferencia de condiciones metafísicas. La realidad humana, en efecto, ejecuta actos que como tales son la realización de algo posible. Pues bien, según sea el tipo de lo posible, así también será la condición metafísica de su realización. Hay dos tipos de posible. Uno es lo posible en el sentido de lo potencial (inclusive de lo azaroso). La realidad como realización de lo potencial es «hecho». Es el tercer concepto, el más estricto, de lo que se llama un hecho. Pero hay otro tipo de posible: lo que se llaman las posibilidades que un hombre posee (por ofrecimiento o por creación) en su vida. Aquí «posible» significa «posibilitante». La realización de estas posibilidades confiere a lo real una condición metafísica precisa: es «suceso». Respecto a su fundamento intramundano, la realidad tiene distinto carácter según que aquel fundamento sea una potencialidad o una posibilidad. Hecho y suceso son las dos grandes diferencias de condición metafísica de lo real. No se distinguen forzosamente por razón de su contenido. La prueba está en que a veces una misma cosa puede ser por un lado hecho y por otro suceso. Pero la razón por la que es suceso es distinta de la razón por la que es hecho: son dos condiciones metafísicas distintas.

Para no inducir a confusión, recojamos los tres conceptos que, a mi modo de ver, deben darse de eso que se llama «hecho». Primeramente, es «hecho» lo que existe tan sólo por existir. Segundo, es «hecho» lo que existe contingentemente. Tercero, es «hecho» lo que (necesaria o contingentemente) existe como acto de potencias naturales. El primero es un concepto precisivo y extrínseco a la cosa real que de

hecho existe; los otros dos, bien que en forma distinta (no podemos entrar aquí en la cuestión) son condiciones metafísicas de lo real en cuanto realizado. En estas páginas, a menos de indicación contraria, llamaré «hecho» sólo al «hecho» en el segundo sentido.

Con esto no pretendo haber enumerado todas las condiciones metafísicas de la realidad intramundana y, mucho menos, haber ni tan siquiera esbozado su tratamiento metafísico. He intentado dar tan sólo una cierta idea de lo que entiendo por condición metafísica de lo real: el carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo en su manera de ser real respecto de eso que llamamos «fundamento».

Esto supuesto, volvamos a nuestro problema, a la condición metafísica de lo esencial de la realidad. Decía que los sistemas de notas esenciales carecen de fundamento, «solamente son». Ahora podemos comprender lo que esto significa. Este «solamente ser» no es un concepto precisivo, sino la expresión de una condición metafísica de la realidad esencial. En efecto, lo que hago es aprehender un sistema sustantivo de notas constitucionales y referirlo a un presunto fundamento suyo. Esta referencia y el fundamento en cuestión pueden darse en distintas líneas. Puede ser, en primer lugar, en la línea de la originación; en tal caso, el sistema de notas, como cualquier realidad del mundo, nos remite a otra realidad distinta del sistema mismo, a su causa, por ejemplo, eficiente. Pero mi referencia al fundamento puede llevarse a cabo en la línea de la suficiencia constitucional de la sustantividad. En tal caso, algunas notas me remiten a otras, mientras que otras no. Es decir, las notas mismas nos descubren en nuestra aprehensión su respectividad al fundamento, al intrínseco carácter de su realidad. Fundado e infundado son, pues, condiciones metafísicas de las notas. ¿Cuáles son estas condiciones? Esta es la cuestión.

Las notas fundadas, si son constitucionales, están fundadas necesariamente en las constitutivas; son realización de lo que es posible o necesario gracias a éstas. Su condición intramundana es, pues, la necesidad. Si las notas no son constitucionales, sino que son o bien causales o bien adventicias, su condición metafísica es la contingencia con todas sus variantes. ¿Cuál es la condición metafísica de las notas constitutivas?, es decir, ¿en qué consiste positivamente la condición metafísica de lo infundado, de eso que hemos llamado «solamente ser»?

Si intentamos referir las notas esenciales a un presunto fundamento suyo en la línea de la estructura formal, resulta que dichas notas no nos remiten a nada distinto de ellas mismas, sino que, por el contrario, nos «repliegan» sobre sí mismas. Este positivo repliegue no es, como diría Hegel, un movimiento de la realidad misma, sino tan sólo un movimiento que la cosa real impone a nuestra inteligencia. Y por ser aquélla la que nos lo impone, es también ella la que al quedar inteligida en ese movimiento, nos muestra su interna condición o respectividad: carecer de fundamento. En efecto, «carecer» no significa aquí un mero «no tener», porque a diferencia de lo que sucede con los conceptos objetivos, la realidad física no tiene determinaciones negativas. «Carecer» es la simple expresión objetiva de algo positivo *in re,* que transparece en el repliegue: es un positivo reposar real y efectivamente sobre sí mismas.

¿Qué es esto que llamamos «reposar»? Desde un punto de vista meramente objetivo, reposar es «bastarse» a sí mismo. Pero *in re* las cosas ni se bastan ni dejan de bastarse; son lo que son y como son; y nada más. «Bastarse» expresa objetivamente lo positivo de un preciso carácter real. Las notas constitutivas, en efecto, por ser infundadas, no se hallan formalmente vinculadas, ligadas o atadas a otras, sino

que son notas «sueltas-de» todas las demás, esto es, «absolutas». He aquí positivamente la condición metafísica precisa que expresa el «solamente ser». Lo que solamente es, es *eo ipso,* ab-soluto; recíprocamente, absoluto es «solamente ser» real. Las notas esenciales no son ni contingentes, ni necesarias; son simplemente absolutas. La cuestión está, pues, en decir más concretamente qué entendemos aquí por «absoluto».

Absoluto, como condición metafísica de lo real, apunta aquí tan sólo a la línea de la suficiencia constitucional, no a la línea de la originación. No se trata de una realidad que desde el punto de vista de su origen no necesita de ninguna otra realidad para existir, sino que significa que las notas esenciales, en y por sí mismas, son formalmente suficientes para constituir un sistema sustantivo. Absoluto, pues, significa aquí «autosuficiencia» en el orden de la constitución de un sistema sustantivo. Decíamos páginas atrás, que la razón formal de la sustantividad es la suficiencia en el orden constitucional. Pero la razón formal de la esencia no se identifica con la razón formal de la sustantividad, porque no todas las notas cuya unidad sistemática es constitucional, son capaces de constituir «por sí mismas» esta sustantividad. Algunas, ya lo veíamos, son momentos estructurales del sistema suficiente tan sólo apoyadas o fundadas en otras, en las notas constitutivas o esenciales. Estas últimas no sólo forman parte de la suficiencia, sino que son suficientes «por sí mismas» para constituir una sustantividad. Pues bien, la razón formal de la esencia, de lo absoluto, no es la suficiencia en el orden de la constitución (sustantividad), sino la suficiencia «por sí misma» (esencia) en dicho orden. Lo absoluto es lo autosuficiente en el sentido de la suficiencia «por sí mismo» para constituir sistema. En esto es en lo que consiste su carácter no sólo constitucional, sino constitutivo; es la

esencia a lo que compete primaria y formalmente el carácter de sistema clausurado y total. Aristóteles habló del carácter de «de por sí» (καθ'αὑτό). Pero para él se trataba de la predicación de las notas al sujeto de atribución de ellas, o de la unidad de los momentos «metafísicos» de una forma sustancial. Aquí no se trata ni de lo uno ni de lo otro, porque no nos referimos al sujeto de atribución en cuanto tal sino a su realidad física, y porque en ella se trata de las notas «físicas» en sí mismas, según la capacidad que tienen para constituir unidades físicamente suficientes. Son notas esenciales las que tienen esta capacidad; y esta su autosuficiencia es justo esa condición metafísica que llamamos «absoluto».

Absoluto es, pues, autosuficiente. Demos aún un paso más en esta concepción de lo absoluto. Entendido como lo acabamos de entender, lo absoluto parece aproximarse a un puro hecho. Pero no es así. Lo absoluto no es, desde luego, el carácter precisivo de «simple hecho», sino que es una condición metafísica de lo real. Pero lo absoluto tampoco es hecho en el sentido de algo que es «de hecho», pero que podría no haber sido. Porque lo absoluto ciertamente no es necesario, pero tampoco es formalmente contingente. Si a los hechos, tanto en sentido precisivo como en el sentido de condición metafísica de contingencia, llamamos lo «fáctico», entonces habría que forjar otro vocablo para designar la condición metafísica, la manera de ser real, de lo esencial, de lo absoluto. Podríamos llamarle lo «factual». Lo factual conviene con lo fáctico en «no» estar fundado en necesidad ninguna. Pero se distingue abismáticamente de lo fáctico en que éste, por muy contingente que sea, se halla fundado, justo contingentemente, en la realidad, mientras que lo factual no está fundado en nada intramundano ni necesaria ni contingentemente. Lo absoluto es lo que es y nada más; es *simpliciter* realidad y nada más. Si se quiere seguir utilizando la palabra

«hecho» habría que decir, por paradógico, que ello pudiera parecer, que lo esencial es «hecho absoluto», no simple hecho, sino *puro factum*. No dejemos de observar de paso que, para estos efectos, es inoperante la diferencia entre hecho y suceso, es decir, el tercer concepto de «hecho», por lo menos si tomamos la esencia, como debe tomarse en filosofía primera, en toda su generalidad. Si en su lugar nos limitamos a una esencia sumamente determinada, a saber, a la esencia humana, entonces habríamos de enfrentarnos con la presunta posibilidad de que todo lo que el hombre «es» fuera tan sólo «suceso»; lo que llamamos esencia humana sería simplemente realización de posibilidades y, por tanto, su condición metafísica sería puro «suceso». Es la tesis de varias filosofías, y entre ellas la de todos los existencialismos. Esto es imposible, aun en el caso del hombre. Pero como se trata de la esencia de sólo un tipo de realidad, de la realidad humana, nos reservamos referirnos a este problema en otro lugar de este trabajo.

La esencia tiene, pues, como condición metafísica ser absoluta en el sentido de autosuficiente; por tanto, lo absoluto es, como hemos dicho, puramente factual. Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (ἀρχαί) físicos. La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante—veremos más tarde la razón de ser de este matiz temporal—está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas. Estos sistemas, las esencias, son las piezas de esta trama o ensamblaje último. Todo cuanto en el mundo ocurre es o bien necesario, o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura, que no es ni necesaria ni contingente, sino que simplemente «es». En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, es puro *factum*.

Claro está, recordemos lo que decía al comienzo de la exposición de este problema; trátase de una metafísica o filosofía primera intramundana. Todos estos caracteres, y ante todo la factualidad, son intramundanos. Queda en pie una investigación transmundana; pero esta última caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana.

En definitiva, decir que las notas esenciales son constitutivas significa que, tomadas como momentos de la sustantividad, son últimas ante todo en su condición metafísica; son absolutas en el sentido de autosuficientes, son factuales. Justamente por ello pueden constituir un sistema físicamente sustantivo, esto es, con plena suficiencia en el orden constitucional.

II. LA ESENCIA: SU CARACTER ENTITATIVO INDIVIDUAL

La ultimidad factual es, en otro respecto, una ultimidad de carácter entitativamente individual. Es indiferente para esto que se trate de una individualidad singular o de una individualidad estricta. Vimos, en efecto, que la esencia, además de un contenido ,tiene una función propia, y que esta función no es especificante, sino «estructurante». Ahora bien, aunque lo real sea meramente singular, su esencia tiene *in re* una función estructurante propia: conferir a lo real su unidad numeral. De suerte que el contenido específico de la esencia tiene también en este caso un carácter individual propio: es justo la singularidad. Pero por el momento el problema verdaderamente grave es el que surge en la individualidad estricta. Por esto, en todo lo que sigue, aunque no hable más que de individualidad y de esencia, queda sobreentendido que me refiero, salvo indicación contraria, tan sólo a la individualidad estricta. En ella, la función estructurante de la esencia no consiste en dar a la realidad mera «unidad numeral», sino en darle «constitución»; es una función estructurante constituyente. En su virtud, el contenido mismo de la esencia tiene algo más que mera singularidad: tiene notas constitutivas propias en cada individuo. Y aquí reaparecen, desde un nuevo punto de vista, las dificultades con que hubimos de habérnoslas más arriba a propósito de la sustantividad. Repitámoslas para fijar ideas, aun a trueque de monótonas repeticiones.

Decía entonces que toda realidad sustantiva es por sí misma individual, es «esta» realidad sustantiva; donde el «esta» afecta primaria y formalmente a la complexión constitucional entera de la cosa en cuestión. En su virtud, la realidad

sustantiva, decía, no es una unidad meramente singular, sino una unidad intrínsecamente determinada en su modo mismo de ser «una»; y este modo es lo que he llamado «constitución» en sentido filosófico. Desde el punto de vista en que nos hallamos colocados aquí, la constitución es la razón formal del individuo estricto a diferencia del individuo meramente singular. Pero, al haber distinguido ahora dentro del sistema constitucional mismo los caracteres propiamente constitutivos del resto de los demás caracteres constitucionales, surgen graves dificultades, tanto en lo que respecta al carácter «materialmente» individual de la esencia como en lo concerniente al carácter «formal» de su individualidad. Por tanto, es menester ceñir con rigor esto que llamamos «carácter» individual de la esencia, y no sólo de la sustantividad. (Esto último ya lo hicimos antes.)

En primer lugar, digo, hay dificultades respecto al carácter materialmente individual de la esencia. Llamo individuo, en sentido «material», a lo que tiene unidad física independiente. Podría pensarse entonces que sólo la complexión constitucional entera es individual y que, por tanto, no lo es el mero sistema de notas constitutivas. Pues bien, decimos por el contrario, que lo constitutivo es por sí sólo, dentro del sistema constitucional, algo individual. Es verdad que el individuo es tan sólo el sistema constitucional completo; pero su individualidad le viene radicalmente de su sistema de notas constitutivas. Este sistema no es un individuo nuclear dentro del gran individuo que fuera el sistema constitucional; porque ya hemos dicho que la esencia no es una «cosa» esencial, sino tan sólo el «momento» esencial o nuclear de la cosa, un subsistema, el subsistema fundamental. El «individuo» es, ciertamente, el sistema sustantivo, y sólo él; pero su «individualidad» le viene de su «momento» constitutivo. No confundamos el individuo con su individualidad misma.

Esta es solamente un momento de aquél. Lo constitutivo no puede escindirse del resto de lo constitucional, ni recíprocamente. No son sino dos momentos de una sola cosa; momentos, de los cuales el primero es la raíz de la individualidad, y gracias al cual el segundo cobra carácter individual. Sólo la unidad de los dos momentos es el individuo. En él, la verdadera y radical individualidad es justo la constitutiva; las demás notas, como fundadas que son, no serían individuales si no lo fueran ya las notas constitutivas. En este sentido de «momento», y sólo en éste, es en el que decimos que la esencia es no sólo factual, sino individual. La esencia no es sólo «hecho absoluto», sino también «hecho absolutamente individual».

En segundo lugar, dificultades concernientes al carácter formal del individuo en sentido estricto. Hay, ya lo dijimos, sustantividades que sólo son singulares. Pero la singularidad no es la razón formal de la individualidad estricta, sino que ésta envuelve una interna determinación en la manera misma como la cosa es «irreductiblemente una». Pues bien, afirmamos ahora que la esencia es formalmente individual en sentido estricto. Lo cual parece difícil de admitir, porque si del sistema constitucional completo restamos todas las notas que no son constitutivas, parece que todos los individuos, por muy internamente determinados que sean, son de la misma índole constitutiva, y que, por tanto, el carácter de lo esencial consistiría en ser mera singularidad. Sin embargo, no es así. Suponer que lo constitutivo es forzosamente idéntico en todos los sistemas constitutivos, es creer que lo constitutivo es forzosamente sólo lo específico. Esto es falso. Constitutivo significa pura y simplemente suficiencia constitucional última, autosuficiencia. Por tanto, la esencia no tiene por qué no tener sino los momentos específicos de la cosa. Por el contrario, admite matices, momentos (llámeseles como

se quiera), todo eso que he englobado en la idea de determinación interna y que es propio y peculiar a cada sistema constitutivo. Por eso, a pesar de que a la sustantividad se le hayan restado todas las notas constitucionales fundadas, el resto continúa siendo formalmente no un mero singular, sino un verdadero momento individual. La sustantividad se individualiza, porque sus notas constitutivas forman ya de suyo un subsistema formalmente individualizado, mejor dicho, el momento formalmente individual del individuo sustantivo.

Pero la dificultad reaparece entonces en otra forma mucho más grave aún, y que es la que toca al fondo del asunto. Es obvio, en efecto, que los individuos son distintos en su irreductible condición; cada uno es cada uno, y es, además, algo cuyas notas le pertenecen en propiedad intransferible, y le hacen, por tanto, inconmensurable con los demás; sin ellas no sería aquél y aquello que determinadamente es. Pero no es ésta la cuestión a que aquí nos referimos, porque muchas de estas notas pertenecen a lo que llamamos el orden de la concreción o, a lo sumo, al orden de lo constitucional. En su virtud, no son lo que hace de la cosa algo «determinadamente» irreductible, sino, que por el contrario, determinan a algo que ya es determinadamente irreductible; es decir, a algo que tiene una unidad intrínseca y formalmente distinta en su propio sistema constitutivo. Dicho en otros términos: las diferencias a que aquí nos referimos son diferencias intrínsecas entitativas distintas en cada individuo. Y estas distintas diferencias habrían de afectar nada menos que a su momento constitutivo, a su esencia; es ésta la que habría de ser individual. Que las sustantividades sean individuales en sí mismas, es algo obvio. Que sean individuales por sí mismas, no es nada obvio, pero lo hemos dejado establecido anteriormente. Pero que sean individualmente (en sentido estricto) y no sólo singularmente distintas en su propia esencia: esta es la dificultad más grave. Porque entonces, se nos dirá, los individuos diferirían esencialmente; esto es, serían todos esencialmente distintos, lo cual parece absurdo, pues todos los hombres, por ejemplo, son esencialmente iguales; en lo que no difieren es justamente en su esencia. Toda diferencia entre ellos, aparte su incomunicable singularidad, habría de ser, pues, forzosamente inesencial o, como suele decirse en términos de Escuela, accidental.

La filosofía medieval de última época discutió una cuestión que no deja de tener alguna homología con la que aquí nos ocupa, la cuestión de si puede haber dentro de la especie humana almas sustancialmente distintas. Pero nuestro problema es mucho más grave, porque tanto los que resolvían aquella cuestión por la afirmativa, como los que la resolvían por la negativa, estaban acordes en que hablando con precisión no caben diferencias esenciales entre las sustancias anímicas. Pero nosotros nos hemos colocado en el plano no de la sustancialidad, sino de la sustantividad, y decimos que la individualidad afecta a la esencia, esto es, haría esencialmente distintas de un modo intrínseco y entitativo a las sustantividades. Los individuos se diferencian esencialmente. ¿Es esto posible?

Para responder a esta cuestión preguntémonos ante todo por lo más externo del problema, a saber, qué se entiende por diferencia esencial; sólo después entraremos más en el fondo del asunto.

Por el peso de la tradición platónica y aristotélica se da un rango metafísico primario a los individuos, no en cuanto individuos, sino tan sólo en cuanto realizan y les son atribuibles predicados intrínsecos en que todos ellos convienen entre sí. Tratemos de poner al descubierto la estructura de la esencia y de la diferencia esencial en esta concepción. Aun-

que no ha solido llevarse a cabo este análisis, es menester intentarlo dada la capital importancia de la cuestión.

Lo que esta concepción busca en la realidad de los individuos es, por lo pronto, un mínimo predicado intrínseco en que todos convengan. Se trata, pues, en primer término, de hallar una «minimidad» de coincidencia. Pero ¿qué minimidad? No se trata de un predicado mínimo cualquiera, sino de un predicado mínimo tal, que entre él y el resto de los predicados individualmente atribuibles no quepa intermedio ninguno. El predicado mínimo en cuestión es, pues, en cierto modo, un predicado máximo. Es mínimo, porque no envuelve notas y momentos individuantes; pero es máximo en la línea de la coincidencia pre-individual. Es decir, es un mínimo tal que en esta línea es un predicado último. La minimidad en cuestión sería concretamente «ultimidad»; sería aquello en que últimamente coinciden todos los individuos en todas sus notas preindividuales. Y este mínimo y último predicado intrínseco es el eidos, εἶδος, la especie; es lo que constituiría el *quid* de la cosa. Pues bien, esencia sería simplemente *quidditas*, quiddidad. Es justo lo que se expresa, según vimos en la segunda parte de este trabajo, en la definición. Pero es menester dar un paso más para apretar el pensamiento tradicional. Minimidad, decía, es concretamente ultimidad. Pero, ¿qué es esta ultimidad del predicado mínimo? No es, desde luego, una ultimidad que pueda lograrse intentando «añadir» cada vez más predicados a aquello en que los individuos convienen. Fue Platón el primero en plantearse este problema, y vio con claridad que los predicados que cuentan en nuestro problema no son aquellos que se añaden al sujeto de cualquier manera, sino aquellos que expresan la articulación natural de la quiddidad; esto es, aquellos predicados que descubren sus naturales e intrínsecas divisiones. «División» (διαίρεσις) y no «adición» es

lo que aquí decide. Pero división ¿de qué? Justamente, de las notas del eidos. El filósofo que busca saber lo que es el eidos, nos dice Platón, es como el buen cocinero que trincha un ave por sus coyunturas naturales, y no como el malo que la parte arbitrariamente y, por tanto, lo que hace es despedazarla, destrozarla (*Phaidros* 265 E). ¿Cuáles son estas coyunturas naturales del eidos? Tómese una nota mínima en que tal vez puedan coincidir no sólo los individuos de la especie que buscamos, sino otros de otras especies (γένος género). El género carece de ultimidad: no es ninguna de las varias especies, pero es necesariamente de alguna de ellas como he solido explicar en mis cursos. La coyuntura es aquel punto en que una nueva nota divide ambas posibilidades en la realidad, y reduce el género a una sola especie. Si hemos llevado a cabo exhaustivamente esta articulación tendremos ya el eidos; esto es, algo en que ya no cabe más división: el eidos es predicativamente un ἄτομον εἶδος, un eidos indivisible. Y esto sería lo que constituye formalmente la quiddidad, la esencia, como mínimo y último predicado intrínseco en que todos los individuos coinciden. Ultimidad sería concretamente «indivisibilidad» natural del eidos. En esta concepción cada nota es un «divisor» que escinde las dos partes del dividendo, llevándonos a una y separándonos de la otra; es una δια-φορά, diferencia. Toda diferencia esencial tiene en esta concepción un carácter concreto: ser «divisor». Por tanto, toda diferencia esencial es diferencia quidditativa, diferencia específica. La última de estas diferencias es lo que en rigor constituye la ultimidad de la especie; es la que hace que una esencia no sea quidditativamente otra. De donde resulta necesariamente que diferencia esencial sería simplemente diferencia «de» especie.

Esto supuesto, decir que dos individuos reales son esencialmente iguales o distintos es lo mismo que decir que son

iguales o diferentes específicamente. En este sentido, pretender que dos individuos de la misma especie puedan diferir esencialmente es sencillamente absurdo..., justo por definición. Fue la tesis de Aristóteles.

Pero a poco que se reflexione se echa de ver que todo ello pende de un preciso punto de vista, a saber, de un punto de vista predicativo. La esencia sería minimidad de coincidencia y ultimidad de indivisión; la diferencia esencial sería un «divisor» y, por tanto, significaría diferencia «de» esencia. Ahora bien, esto no es satisfactorio por dos razones.

En primer lugar, porque la predicación se apoya sobre algo ante-predicativo. Predicativamente, la esencia, el ἄτομον εἶδος, no está unívocamente determinada. Como momento de coincidencia, en efecto, el ἄτομον εἶδος no sería sino aquello en que de hecho coinciden los individuos, y entonces se abrirían a la inteligencia distintas posibilidades de ultimidad e indivisión. En el caso de los individuos humanos podríamos haber ido a parar no a la racionalidad, sino a la bipedestación. Lo que sucede es que el ἄτομον εἶδος no es aquello en que todos coinciden, sino aquello en que necesariamente han de coincidir si han de ser quidditativamente iguales. Lo cual significa que previamente a toda predicación se parte *ya* de un ἄτομον εἶδος que tengo ante mi visión mental (νοῦς), y se buscan después sus coyunturas «naturales» para hacer de ellas otros tantos predicados. Se parte ya de que «vemos» que el hombre es racional y animal, y después, sólo después, se hace de la racionalidad la última diferencia específica. Ahora bien, esto es abandonar expresamente la vía predicativa y dar rango primario a la realidad física. El ἄτομον εἶδος, en efecto, por ser antepredicativo es algo físico, y sus coyunturas mismas son justamente «naturales», esto es, físicas. En la medida misma en que son naturales, son antepredicativas. Por tanto, nos hallamos remitidos de la quidditad, como predicado, a

la realidad física. No se trata, como ya algún escolástico pretendió, de ampliar el ámbito de la predicación quidditativa con predicados individuales, sino de abandonar toda predicación para ir a la cosa en su realidad física y averiguar lo que en ella le confiere su minimidad y su ultimidad. Sólo entonces podremos ver si toda diferencia esencial es diferencia «de» esencia, y si la quidditad es el todo de la esencia. La insuficiencia del punto de vista predicativo estriba, pues, como primera razón, en ser un punto de vista que no se basta a sí mismo ni tan siquiera en su propio línea, porque depende de algo previo, a saber, del punto de vista físico. Y entonces (segunda razón de insuficiencia), la realidad física de la esencia, sin dejar de ser quidditad, más aún, precisamente para poder serlo, es algo más primario y fundamental, dentro de lo cual la diferencia esencial tiene un carácter distinto del que tiene en la quidditad. Es lo que hay que hacer ver ahora.

Como esencia física, en efecto, hemos visto que la esencia es el sistema de notas físicas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás caracteres; y su razón formal, decíamos, es la autosuficiencia de aquellas notas, esto es, la capacidad de formar «por sí mismas» sistemas sustantivos. Y en este sentido, la esencia física es un absoluto factual. Por consiguiente, en cuanto momento físico y real de la sustantividad, la esencia no es en primera línea aquello en que coinciden todos los individuos que la poseen, esto es, no es *quidditad,* sino *constitutividad* intraindividual. De ahí que sea necesaria una concepción adecuada de los caracteres de la esencia, distinta de la concepción usual.

El análisis del concepto tradicional de esencia nos ha descubierto tres caracteres fundamentales de ésta: minimidad, ultimidad y diferencia esencial. Estos tres caracteres no son primariamente propios de la esencia en cuanto quidditad,

sino de la esencia en cuanto esencia constitutiva. Por eso el haberlos descubierto al hilo del análisis del concepto tradicional de la esencia como quidditad nos abre la posibilidad de disociar dichos caracteres de la interpretación que de ellos nos da la metafísica tradicional. Una cosa son la minimidad, la ultimidad y la diferencia esencial en y por sí mismas, otra muy distinta su conceptuación quidditativa. Era fundamental haber llevado a cabo esta disociación. La metafísica tradicional ha dado una interpretación sumamente precisa de aquellos caracteres: minimidad es mínimo de coincidencia, ultimidad es indivisión, diferencia esencial es diferencia «de» esencia, diferencia específica. Ahora bien, en la concepción de la esencia física estos tres caracteres no son momentos quidditativos sino constitutivos, con lo cual su conceptuación resulta ser muy distinta de la tradicional. *Minimidad,* en efecto, no es aquel momento de coincidencia inter-individual, abstraído en forma de predicado mínimo, sino que es un momento de las notas físicas constitucionales intra-individuales, el mínimo en el sentido de «necesidad y suficiencia», para tener todas las demás notas constitucionales u otras; justo lo que hemos llamado lo constitutivo. No es un mínimo de coincidencia sino un mínimo de constitución. La *ultimidad* tampoco es ese momento quidditativo que es la indivisión. Ultimidad no es «indivisión» quidditativa, sino «clausura» sistemática, autosuficiencia en el orden constituyente. No se trata de un predicado tal que no admita «intermedio» entre él y lo individuante, sino de un subsistema constitucionalmente independiente, factualmente absoluto, es decir, autosuficiente en el orden de la sustantividad individual misma.

Naturalmente, no es que esta esencia física individual sea algo en que no quepa una cierta coincidencia inter-individual; esto es, no es que la esencia física no sea en alguna forma quidditad, especie. Puede serlo—nada más que «puede»—e

inmediatamente nos ocuparemos de este problema; pero supongamos, por ahora, el caso en que haya especie. Para fijar ideas, llamaremos a la esencia física de cada individuo «esencia constitutiva», y a lo específico de ella llamaremos «esencia quidditativa». Podría haberla llamado simplemente esencia específica, porque en realidad «quidditad» no es sino el abstracto de *quid,* y en este sentido el vocablo se aplica plenariamente también a la esencia constitutiva. Pero como la tradición, tratándose de realidades intramundanas, llama siempre quidditad a lo que coloca a un individuo dentro de su especie, me he resuelto a tomar como sinónimos especie y quidditad, y a llamar a la esencia específica esencia quidditativa. La esencia constitutiva es mucho más amplia que la quidditativa; por ejemplo, la nota constitutiva determinante del albinismo pertenece a la esencia constitutiva de tal hombre albino; pero no a su esencia quidditativa. Sin embargo, la esencia quidditativa no es una «parte» de la esencia constitutiva, sino tan sólo un «momento» físico de ella, aquel momento por el que la esencia constitutiva de este determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás. Este hombre determinado, en efecto, no tiene «el» organismo animal y «la» razón como notas constitutivas suyas, sino tan sólo «este» organismo animal y «esta» razón; pero su esencia quidditativa no es «este» organismo animal y «esta» razón, sino lo que «este» organismo animal y «esta» razón tienen de organismo animal y de razón, respectivamente. A este momento físico como realización numérica de «el» organismo animal y de «la» razón, es decir, a este momento físico como realización numérica de la especie humana, es a lo que en primera línea llamaré esencia quidditativa. Derivativamente designaré con este mismo nombre a la esencia quidditativa en cuanto «común» a todos los individuos numeralmente distintos de la misma esencia quid-

ditativa, esto es, a la esencia quidditativa como «unidad conceptiva». Con la distinción entre esencia constitutiva y esencia quidditativa no me refiero, pues, en primera línea a la diferencia entre unidad común o abstracta y su realización numérica en un ejemplar de aquélla (éste sería el clásico problema de los universales), sino a la diferencia dentro del mismo ejemplar numérico entre su esencia constitutiva y ése su momento físico de quiddidad que llamo esencia quidditativa. Ser un ejemplar de la especie humana no es idéntico sin más a ser constitutivamente tal hombre individual. Dejo en suspenso hasta más tarde la cuestión de la índole y del alcance de esta diferencia. Desde luego, no significa que sean dos esencias adecuadamente distintas y completas cada una en su orden; en este sentido, como esencia, no hay más que una, la esencia constitutiva. Es lo que ya desde ahora insinúo al decir que la esencia quidditiva es tan sólo un «momento» de la esencia constitutiva. Las llamo esencias, tan sólo para simplificar la exposición de nuestro problema, y sobre todo porque usualmente se ha entendido siempre por esencia, la esencia quidditiva de cada individuo de la especie. En realidad, trátase de un momento físico de la esencia constitutiva. Pero como momento, cuando menos, es algo no idéntico a esta última. Esto es, hay en toda esencia física, individual justamente *qua* esencia, una diferencia entre lo quidditativo-individual y lo constitutivo-individual, una diferencia que es diferencia esencial y que, sin embargo, deja intacta la identidad específica, quidditativa, cuando ésta existe. Es justo, el otro sentido de la diferencia esencial que es menester esclarecer.

Para ello, partamos provisionalmente de la esencia quidditativa. En la esencia hay que distinguir su contenido y su función estructurante individual. La esencia quidditativamente considerada no concierne sino al contenido de aquello en que conceptivamente coinciden los individuos. Pero si

consideramos esta quiddidad en su función estructurante, es decir, si consideramos la esencia quidditativa en cuanto física y numéricamente realizada en cada individuo, entonces es perfectamente dable pensar que haya diferentes maneras de realizar individualmente un mismo contenido específico, esto es, diferentes maneras de ser de la misma especie, según sean las maneras como la esencia quidditativa desempeña, por así decirlo, su función estructurante. Y esto no es una mera posibilidad sino que, como veremos, es una forzosidad por lo menos «natural». Desde el punto de vista de la función estructurante habría, por ejemplo, diferentes maneras de tener quiddidad humana, diferentes maneras de ser hombre. Estas diferentes maneras se fundan, o cuando menos se manifiestan, en otras tantas notas físicas que, por tanto, son ya notas del contenido de la esencia física individual. Son justo notas de la esencia constitutiva. Como veíamos páginas atrás, gracias a ellas la sustantividad estricta no es sólo un singular sino algo intrínsecamente determinado. Y el modo como cada sustantividad estricta tiene de ser «una» es justo la constitución. Por consiguiente, por razón de su función estructurante, la quiddidad es algo constitucionalmente diferenciado. La consideración funcional descubre así posibles diferencias esenciales en su propio contenido físico. No basta, pues, con decir que los individuos tienen casi infinitos predicados distintos de los meramente quidditativos, sino que era menester, abandonando el punto de vista predicativo, hallar una concepción de la esencia que envolviera por sí misma el momento de «constitución». Con ello aparecen diferencias que afectan a la esencia misma. Es lo que hace falta mostrar metafísicamente. Nos preguntamos, pues, ¿cuál es el carácter de estas diferencias según las cuales la quiddidad desempeña diferentemente su función estructurante?

Ante todo, no son diferencias meramente accidentales. Po-

dría pensarse, en efecto, que las diferentes maneras de realizarse una misma quiddidad específica, por ejemplo, las diferentes maneras funcionales o estructurantes de ser hombre, precisamente por ser «maneras», son algo accidental a eso que llamamos ser hombre *simpliciter,* a la quiddidad humana. Pero una vez más vuelve a deslizarse aquí subrepticiamente el punto de vista predicativo. Las diferentes maneras de realizarse una misma quiddidad se predican del sujeto en forma accidental, pero se trata evidentemente del *accidens* en el sentido de los «predicables», según el cual el *accidens* se opone al género, a la diferencia específica, a la especie y hasta al proprium. Pero en nuestro problema no se trata de la relación predicativa en cuanto tal, sino de una estructura física-real. Y entonces, lo menos que habría de decirse es que las diferentes maneras de realizarse una quiddidad son accidentes en sentido «categorial», predicamental. Pero esto, es también imposible. Porque aparte de que no se puede confundir la sustantividad con la categoría de sustancia, las diferentes maneras de realizarse una quiddidad no son propiedades o notas de un sujeto que fuera la quiddidad; no son nada parecido a un color, una acción, una semejanza, etcétera, que son "inherentes" a un sujeto coloreado, activo o semejante a otro. Y la razón es clara: las diferencias en cuestión alcanzan a la realidad entera de la cosa. Ningún momento quidditativo está en el rigor de los términos «afectado» por diferencias individuales, sino que sólo en unidad primaria con ellas se «constituye» como realidad. Estas diferencias, pues, no son accidentales ni en sentido de predicables, ni en sentido categorial.

No quedaría sino decir que son diferencias inesenciales. Y este es el punto más grave de la cuestión. Estas diferencias no son inesenciales porque la individualidad estricta no es mera singularidad, sino que es algo intrínseca y formal-

mente determinado. Ahora bien, aunque a la quiddidad abstracta en cuanto tal le sea «indiferente» realizarse en una u otra forma, sin embargo, físicamente considerada le es esencial tener que realizarse de alguna, porque la esencia física no se agota en su mero contenido quidditativo, sino que su función estructurante es esencial a la esencia misma. Esto es, físicamente, aunque no conceptivamente, la quiddidad es desde sí misma y por sí misma, si se me permite el pleonasmo, algo esencialmente «diferendo». Es que la esencia primariamente no es algo formalmente «definiente» sino algo formalmente «estructurante». Por consiguiente, lo «diferente» de su realidad es un momento intrínseco y formal de la esencia misma en cuanto realizada. Y la unidad estructurante de lo puramente quidditativo en su intrínseca diferencia esencial es justo la esencia constitutiva. *Desde el punto de vista quidditativo,* las esencias constitutivas son los diferentes modos de realización de la esencia quidditativa; por esto es por lo que, *desde el punto de vista de la esencia física,* la esencia quidditativa no es sino un «momento» de la esencia constitutiva. Esto vuelve a dejar en pie la cuestión de una caracterización formal más completa de la esencia constitutiva y de la esencia quidditativa. De ello nos ocuparemos en seguida. En definitiva, pues, las diferentes maneras de realizarse una quiddidad, no son diferencias formalmente quidditativas, pero son diferencias formalmente esenciales.

Y es que en la concepción predicativa de la esencia como quiddidad, la diferencia desempeña una precisa función sumamente especial: la función de dividir. La diferencia es un «divisor», y a fuer de tal, toda diferencia quidditativa es *eo ipso* una diferencia «de» esencia específica; en este sentido, dos hombres esencialmente diferentes serían dos realidades de especie distinta. Pero esta función divisora es solamente una de tantas funciones que puede tener la diferencia,

pero nada más. Es menester disociar la función diferencial de la función divisora; ésta es sólo una especialización de aquella. Desde el punto de vista físico, diferir no es idéntico a dividir, porque no toda diferencia es un «añadido»; al individuo se le pueden añadir y se le añaden determinaciones, pero tan sólo en el orden de la concreción; pero la individualidad misma no es un añadido sino el carácter de la realidad en cuanto tal de la cosa individual. Diferir no es «dividir» ni es forzosamente «añadir»; es también «constituir» algo en realidad. Tal es el caso de nuestras diferencias. En su virtud no son diferencias «de» esencia quidditativa, sino diferencias «en» la misma esencia quidditativa, dentro de la misma quiddidad. No toda diferencia esencial, pues, es una diferencia «de» quiddidad, sino que puede ser una diferencia «en» la quiddidad. Dos hombres tienen inexorablemente diferencias «en» la quiddidad y, sin embargo, no son «de» quiddidad diferente, no son de distinta especie. Dentro de cada sustantividad individual estricta hay, pues, una diferencia entre su momento quidditativo-individual y su realidad constitutivo-individual. La articulación de estos dos momentos está en la necesidad con que en sí la quiddidad es físicamente diferenda. En su virtud, la diferencia constitutiva es esencial sin ser quidditativa. Las diferencias esenciales individuales dejan intacta la posible identidad específica quidditativa.

En definitiva, minimidad, ultimidad, diferencia son momentos estructurales de toda esencia desde el punto de vista de sus notas, pero no son forzosamente momentos quidditativos, sino algo *toto caelo* distinto: momentos físicos, momentos de lo constituyente en cuanto tal. Minimidad no es coincidencia sino constitución mínima, lo constitutivo. Ultimidad no es indivisión sino autosuficiencia de lo constitutivo. Diferencia esencial no es diferencia «de» sino diferencia «en».

Nos preguntamos al comienzo de la exposición de este problema de la esencia individual, cómo es posible la articulación «esencia—especie—individuo». Y decía que, para responder a esta cuestión, íbamos a comenzar por lo más externo del problema, a saber, por averiguar qué es una diferencia esencial. Acabamos de verlo: es diferencia constitutiva «en» la esencia dentro de una misma quiddidad. Pero esto es lo más externo del problema. Hemos partido, en efecto, de la quiddidad misma para ver de diferenciarla. Es decir, hemos supuesto provisionalmente que el problema está en ver cómo es posible diferenciar una quiddidad. Pero la verdad es que el problema de fondo está en ver la posibilidad de «especiar» o «quiddificar» a los individuos. No se trata de realizar diferentemente una misma quiddidad sino de elevar a unidad específica a los individuos sustantivos. Entonces el problema radical es ¿qué se entiende por especie?, es decir, ¿es especiable toda sustantividad individual? Sólo la respuesta a estas interrogantes nos hará tocar el fondo de la cuestión «esencia—especie—individuo».

Para ello es menester ceñir con rigor qué se entiende por quiddidad. La quiddidad responde siempre a la pregunta acerca del «qué» de algo. Pero este «qué» es de diversa índole. «Qué» puede ser, ante todo, aquello que caracteriza univocamente a una cosa en su indeclinable mismidad. Pero este «qué» no es forzosamente quiddidad; toda quiddidad caracteriza unívocamente a la cosa, pero no todo lo que caracteriza univocamente a una cosa es *eo ipso* quiddidad. Por ejemplo, si se me pregunta «qué» es un hombre, podría decir que es un animal caracterizado, entre otras cosas, por la bipedestación y la elocución. Esto nos dice univocamente lo que es el hombre. Pero esto no es ni *quid* ni quiddidad. Para que sea *quid* hace falta, ante todo, que se exprese lo que no puede faltar a una cosa para que ella sea lo que es, a saber,

que exprese no sólo aquellas notas que caracterizan univocamente a la cosa, sino aquellas notas que son «constitutivas» suyas. Por ejemplo, si se me pregunta qué es un electrón, puedo responder que es una partícula elemental de carga negativa (—1), de masa unidad (en unidades electrónicas), y de spin $^1/_2$. Estas notas son constitutivas del electrón y a fuer de tales son su *quid,* su esencia, en sentido estricto y formal. Sin embargo, esto no significa ni remotamente que ésta sea la quiddidad del electrón. Para esto haría falta además que las notas constitutivas estuvieran articuladas entre sí en una forma sumamente precisa; por ejemplo, en forma de género próximo y última diferencia. (En seguida veremos un concepto más «físico» de quiddidad.) No me basta con una mera enumeración de notas constitutivas. En el «qué» del electrón, tal como lo hemos enunciado, ninguna de las notas expresadas está articulada con las demás en forma de género y diferencia. En cambio, si digo, ateniéndome al ejemplo tradicional, que el hombre es animal (género próximo) racional (última diferencia), entonces no sólo hemos expresado la esencia estricta y formal del hombre, sino también su quiddidad. Cuando se dice, pues, que la esencia en sentido estricto es lo que no puede faltar a la cosa para que sea todo y sólo lo que ella es, esta esencia, este *quid,* tiene dos aspectos perfectamente distintos. El *quid,* la esencia estricta, significa en primer lugar el conjunto de notas constitutivas de una cosa. Pero significa, en segundo lugar, dentro de esas notas, aquellas o aquellos momentos suyos que son articulables en forma, por ejemplo, de género y diferencia. Sólo este último *quid,* sólo esta esencia, es quiddidad, a saber, especie.

Al comienzo de este trabajo, al trazar la determinación provisional del concepto de esencia, decía que el «qué» tiene tres sentidos. Uno es el conjunto de todas las notas que una cosa posee *hic et nunc.* Otro, el «qué» en el sentido

de las notas que caracterizan univocamente la mismidad de una cosa frente a las demás o frente a sus propias variaciones. Pero, añadía, hay un tercer sentido: el mínimo de notas que una cosa ha de poseer para ser todo y sólo lo que ella es. En el segundo sentido tenemos la esencia, pero tan sólo en sentido «lato». Sólo en el tercer sentido es esencia en sentido «estricto» y formal. Pues bien, añadimos ahora, la esencia en este tercer sentido se escinde en otros dos. Uno, la esencia como conjunto de notas «constitutivas» de la cosa; es la esencia *qua* «constitutiva». Otro, como conjunto de notas articuladas, por ejemplo, en forma de género y diferencia, la esencia como especie; es la esencia *qua* «quidditativa». La quiddidad es siempre y sólo específica. Por tanto, toda esencia estricta y formal es un *quid,* pero no es forzosamente quiddidad. No es una mera distinción conceptual; por el contrario, pronto veremos su alcance real.

Acotada así la quiddidad, nos preguntamos qué es *in re* esta especificidad, qué es la esencia quidditativa.

Pudiera pensarse que la especie es eso que Husserl llamaba «unidad ideal». Tengo ante mí un color rojo individual. Por un acto mental noético aprehendo (Husserl diría «intuyo», pero dejemos de lado este problema de la índole del acto) el rojo en sí independientemente de este rojo individual. Esta unidad constitutiva de «el» rojo o «lo» rojo es para Husserl la especie. Toda realidad individual sería en este caso especiable. Pero esto es imposible. En primer lugar, esto que Husserl llama especie presupone una disociación entre «este» rojo y «lo» rojo. En segundo lugar, «lo» (rojo) es algo «ideal», pero cuya idealidad tiene una precisa estructura: unidad de identidad. Reparece aquí el viejo tema platónico y aristotélico del ἓν καὶ ταυτόν. Pero esta estructura no es independiente de aquella disociación; sólo en la medida en que hay disociación hay idealización. Ahora

bien, no es evidente *a priori* que cualquier realidad sea susceptible de tal disociación. Una cosa real que por su propia índole fuera única no admitiría la disociación entre «este» y «lo»; para ello es menester que haya varios individuos. Y la cosa es aún más clara si atendemos a la estructura de lo ideal, esto es, a la unidad de identidad. No se trata de una mera identidad objetiva, resultado de un acto noético, sino de una unidad cuyo término sea algo «físico», algo real. Ahora bien, en esta línea, la unidad de identidad se apoya en el momento común a una multitud de individuos, frente a los cuales puede concebirse objetivamente aquella unidad de identidad. Por la estructura de lo ideal, llegamos, pues, a la misma conclusión que por la consideración de la disociación entre «este» y «lo»: el supuesto primario y radical de la especiación es la *multitud* física de individuos. Esta multitud no es sólo una condición para llegar de hecho al conocimiento de la especie, sino que es la condición intrínseca para que haya especie *in re,* esto es, para que haya especiación de una realidad sustantiva individual. Sólo hay especie cuando hay multitud unificable. Donde esto no acontece hay esencia física, pero no hay especie. Especie no es unidad ideal.

Esto supuesto, podría pensarse que esta unificación es la que existe cuando en esa multitud de realidades individuales existen *in re* semejanzas y diferencias. La unidad de semejanza constituiría la especie. Aquí la especie no es algo meramente ideal, sino algo a su modo real. Es lo que usualmente suele decirse. Pero esto me parece igualmente insostenible, por dos razones cuando menos. En primer lugar, esto se aplicaría exactamente a cualquier tipo de cosas, incluso a las artificiales (edificios, sillas, instrumentos, etc.), y, en general, a todas las «cosas-sentido», lo cual es inaceptable porque estas cosas tienen concepto objetivo, pero no tienen esencia y, por tanto, mal pueden tener especie. Sólo lo real

en cuanto tal es esenciable, por tanto, sólo en lo real hay especie. Las semejanzas y diferencias no bastan para constituir especie. El dominio de lo específico es mucho más restringido, pues, que el área de lo que indiferentemente se llaman «cosas». Y es que—segunda razón—, aun atendiendo sólo a las «cosas-realidades», a lo esenciable, la unificación de la multitud de individuos por sus semejanzas constituiría una «clase» de cosas reales; pero «clase» no es forzosamente «especie». Aunque siempre han solido ser empleados promiscuamente ambos conceptos, creo que es fundamental distinguirlos estrictamente. Y la prueba de que no se identifican es que si intentamos llegar a una especie real, no cualquier concepto clasificatorio es adecuado para ello. Por ejemplo, en los seres vivos, es éste un gravísimo problema: cuál sea el criterio para constituir especie. Mientras se consideró tan sólo la morfología macroscópica externa, el sistema de semejanzas pudo llevar a crasos errores; hizo falta apelar a criterios funcionales que desgraciadamente aún no han sido univocamente precisados. Lo cual pone bien de manifiesto que aunque toda especie sea clase, no toda clase es especie, y que, por tanto, la razón formal de la especificidad no consiste en ser clase. Para llegar a la esencia quidditativa por vía clasificatoria es menester saber previamente cuál es la especie; sólo ello nos permitiría averiguar la línea en que ha de llevarse la clasificación. La promiscuidad con que se usan los conceptos de clase y especie se pone de manifiiesto cuando se observa que por el predominio del concepto clasificatorio aparecen innumerables especies «subalternadas», de suerte que lo que es especie visto desde unos niveles, resulta ser género visto desde otros. Es una relativización inherente al concepto de clase. En cambio, la especie física es algo *toto caelo* distinto; no tolera esa relatividad. El concepto clasificatorio condujo entonces a creer que la especie «física» es

la especie «ínfima». Pero esto es puro logicismo metafísico. *In re,* la especie no es clase ni ha lugar, por tanto, a hablar de especie «ínfima». Y es que una clase «conceptiva» no incluye, en el más favorable de los casos, más que el conjunto de notas que caracterizan unívocamente a una cosa, esto es, la esencia en el sentido lato del concepto. Es un *quid* que no es esencia estricta y formal.

De ahí que sea forzoso hacer en los conceptos objetivos mismos que expresan la realidad, una diferencia capital. Toda aprehensión conceptiva de lo real se lleva a cabo mediante conceptos, unos más o menos generales que otros. En esta línea tenemos lo «general» a diferencia de lo «especial». Pero con sólo esto no pasaríamos de la esencia *qua* clase. Si queremos aprehender conceptivamente una esencia verdaderamente específica, tenemos que partir ya de la «visión» de la especie; y el sistema de conceptos con que aprehendemos esta esencia específica expresa conceptivamente sus momentos metafísicos reales. En esta línea tenemos lo «genérico» a diferencia de lo «específico». Aunque la etimología de los vocablos sea la misma, una cosa es lo «general-especial», otra lo «genérico-específico». Lo primero, se da en toda «clase»; lo segundo, tan sólo en la «especie» física. No todo lo general es genérico, ni todo lo especial es específico. La serie de lo general a lo especial, en efecto, es de suyo, indefinida; dado un concepto siempre es posible, en principio, encontrar otro que lo especialice más. En cambio, la serie de lo genérico a lo específico está acotada, y en este sentido es finita; la especie es algo último, es ἄτομον εἶδος. Haber confundido lo genérico con lo general y lo específico con lo especial ha sido la fuente de la grave confusión entre especie y clase.

Claro está, podría hablarse de una clase «natural», de clases que no son meras agrupaciones «conceptivas», sino verdaderos grupos naturales. Y esto es rigurosamente verdad; más aún, pronto veremos que es una verdad fundamental. Pero esto no quiere decir que una clase natural sea una especie. Es menester acotar, pues, con rigor qué es clase natural y qué es especie.

Dijimos, páginas atrás, que la esencia estricta y formal es el mínimo de notas que no pueden faltar a una cosa para que sea todo y sólo lo que ella es. Pero en este sentido, según acabamos de ver, la esencia estricta y formal tiene dos aspectos distintos: el constitutivo y el quidditativo. La esencia *qua* constitutiva es el conjunto de caracteres constitutivos de una cosa. Pues bien, cuando esta esencia «constitutiva» se halla simplemente «repetida» o «replicada» en una multitud de individuos semejantes o incluso perfectamente iguales, entonces diré que esta multitud está constituida en clase natural. Pero esta unificación de la multitud, por similitud o igualdad, en su *quid,* en su esencia «constitutiva», no es «especiación», no es quiddificación, sino «enclasamiento». Dicho formalmente: la clase natural se funda en la mera *multiplicidad* de individuos de misma esencia constitutiva, de mismo *quid* constitutivo, dentro de la multitud. En cambio, la especie, la quiddidad, se funda en una línea muy precisa, en la línea de la *multiplicación* física y real de sus esencias constitutivas. Multiplicación es el proceso físico de «producir» multitud. Sin multiplicación no habría sino pura multiplicidad de individuos. Toda multiplicación conduce a multiplicidad, pero no toda multiplicidad es resultado de una multiplicación. La mera multiplicidad reposa sobre sí misma y no constituye sino clase natural de esencias constitutivas. Sólo en cuanto término de multiplicación forman especie los múltiples individuos de una multitud. Esto es, sólo son especiables aquellas realidades individuales cuya esencia constitutiva sea susceptible no sólo de repetición sino de multiplicación. Sólo entonces hay esencia quidditativa.

No es una mera distinción conceptual, porque no solamente no es evidente *a priori* que todas las realidades tengan esencia constitutiva multiplicable, sino que *de hecho* hay, por un lado, clases naturales, esto es, esencias constitutivas meramente repetidas, que no están constituidas en especie, y por otro lado, hay esencias constitutivas que no son especiables, que no son quiddificables, precisamente por ser «únicas». Pronto veremos cuáles son aquellas clases. Limitémonos ahora al ejemplo de algunas esencias constitutivas que no toleran ni multiplicidad ni multiplicación. En el curso histórico (digámoslo así) de las innumerables mutaciones génicas, surgen muchísimos organismos vivos que no son de la especie de sus progenitores, pero la mayoría de los cuales tienen una vida efímera, no se propagan, y esto no por accidente sino porque carecen de estabilidad biológica para propagarse. Estas mutaciones no fueron, pues, letales, pero sí inespeciables: estos organismos no son ni de la especie de sus progenitores ni forman especie nueva. En su virtud, podrían agruparse en clase conceptiva con otros seres vivos por razón de unos u otros caracteres, pero jamás podrían estar constituidos ni en clase natural ni en especie o quiddidad. Sin embargo, estos organismos tienen evidentemente una esencia física individual, una estricta esencia constitutiva, un *quid* constitutivo. Una cosa es, pues, la esencia y otra la especie, la quiddidad. Y, por tanto, el verdadero problema no está en cómo se realiza una quiddidad específica en los individuos, esto es, en cómo se individualiza una quiddidad, sino justamente al revés, en si existe y en qué condiciones existe una expansión quidditativa, una quiddidad, para una determinada esencia individual constitutiva.

Para que una esencia constitutiva sea quiddificable es necesario y suficiente que tolere o implique una unidad física de multiplicación. La multiplicación, decía, es una acción física. ¿De qué índole? 1.° Ha de ser una acción causal, productiva, por la que partiendo de una sustantividad constitutiva individual se producen otras. 2.° Esta acción ha de estar producida, en una u otra manera (esta es otra cuestión), por la realidad sustantiva misma. Si no se diera de ninguna manera esta acción en la propia realidad sustantiva, no habría multiplicación. 3.° Pero esto no basta para nuestro problema. Es necesario, además, que esta acción causal, cualquiera que sea su mecanismo (eficiencia, etc.), por así decirlo, sea una acción de tipo intrínseco tal que el primer individuo sobre el que la acción causal se apoya, sea un «modelo» de los individuos producidos. Ha de ser, pues, una causalidad «paradigmática» concerniente a los caracteres constitutivos, esto es, a la esencia individual. Su resultado, a lo largo de la serie de los individuos, es la constitución de una línea homónima. Dando al vocablo un sentido metafísico, mucho más vasto que el que tiene en paleontología y en biología, diría que esta acción causal, además de producir individuos, constituye un *phylum*. No se trata de una mera «relación» de similitud, más o menos profunda, entre los individuos, sino de una estricta realidad física. El *phylum* es una realidad física, mucho más real aún que lo que pueda serlo el «campo» electromagnético, gravitatorio, etc. Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado, son justo los que constituyen la especie: la esencia individual ha quedado especificada. En este sentido, preguntarnos qué es algo, es preguntarnos no por la clase de realidades a que pertenece, sino por el *phylum* del que y en que emerge físicamente a la realidad y al que pertenece por su esencia constitutiva. La esencia es entonces quidditativa. Tal es el concepto «físico» de la especie y de la quiddidad. La condición metafísica necesaria y suficiente para la «quiddificación» de la

especie es la multiplicación filética. Por tanto, la esencia física no es, en primera línea, especificación, sino individualidad constitutiva; pero si es «filetizable» es especiable. Claro está, que no se requiere que de hecho haya multiplicación. En un individuo que sea cabeza de la especie no hay aún multiplicación de hecho, pero sobre él puede edificarse un *phylum*: es intrínsecamente multiplicable. Y esta capacidad intrínseca, no su realización actual, es lo que constituye la especificidad de la esencia individual. Lo que sucede es que la multiplicación actual es la única manera de llegar a saber si hay especie. La razón radical de la especiabilidad es la multiplicabilidad filética; y la razón formal de la especie es la capacidad de pertenencia actual o virtual a un *phylum*.

Donde esto no puede tener lugar, hay esencia constitutiva, pero no especie; no hay quiddidad en sentido usual. Esta inespeciabilidad puede ser de diferente tipo. Hay ante todo una inespeciabilidad por «pobreza» de notas constitutivas: es, como veremos, el caso de todas las individualidades singulares que existen en el mundo. Son esencias tales que por su paupérrima índole intrínseca, no son susceptibles sino de repetición o réplica. Hay además esencias inespeciables de otro tipo, justo del tipo a que aludía antes al hablar de las mutaciones génicas. Pero es menester entender correctamente este ejemplo. Porque el ejemplo puede llevar a pensar que lo inespeciable es lo teratológico, lo monstruoso. Pero no es así. Es verdad que las mutaciones pueden producir y producen en general, y probablemente hasta en su mayoría, verdaderos monstruos. Pero en el ejemplo no se trataba de monstruos. Porque todo monstruo lo es tan sólo en el interior de una determinada especie; el monstruo, por tanto, presupone formalmente la especie, y no nos sirve para nuestro problema. A lo que me refería es a mutaciones

cuyo resultado no es un monstruo, sino otro ser vivo con caracteres constitutivos propios, con esencia propia «original»; si se me permite la expresión, un tanteo, un «intento» de la naturaleza para constituir especie, pero un intento fracasado en este orden. No confundamos, pues, el intento frustrado, inespeciable, con una monstruosidad intraespecífica. El intento es frustrado no por deformación individual de los caracteres específicos, sino por una innovación en los caracteres constitutivos que llamaría «defectiva». La especie, en efecto, envuelve no sólo lo «constitutivo», sino un constitutivo tal que esté dotado de cierta estabilidad en el sentido de continuidad dinámica, de perduración filética. Cuando hay una innovación, hay una esencia constitutiva; pero si carece de aquella estabilidad, si es un constitutivo lábil, hay esencia constitutiva, pero no hay esencia quidditativa, no hay especie; no hay innovación específica sino tan sólo individual. Comparada con las demás esencias especiables, quiddificables, la esencia lábil y, por tanto, su inespeciabilidad, es «defectiva». Finalmente, no puede excluirse, por lo menos *a priori*, la existencia de otro tipo de inespeciabilidad: una incapacidad de multiplicación por ser la esencia constitutiva de una riqueza y perfección intrínseca tal que es y sólo puede ser constitutivamente única. No se trataría de una especie que se agotara en el individuo, sino de una esencia individual inespeciable, inquiddificable; son cosas completamente distintas. Es una inespeciabilidad «perfectiva». Bástenos con dejar la puerta abierta a este tipo de inespecificidad esencial. En definitiva, hay inespeciabilidad «por pobreza», inespeciabilidad «defectiva» e inespeciabilidad «perfectiva».

Pero dejémonos de cuestiones *a priori*. Estamos intentando una metafísica intra-mundana y, por tanto, lo que necesitamos saber es si existen y en qué forma existen esencias in-

especiables en el mundo; esto es, qué tipo de esencia poseen las realidades del mundo. El mundo, según vimos en su momento, tiene tres zonas de realidad, de muy distinto carácter, pero intrínsecamente articuladas entre sí.

Hay, ante todo, la naturaleza «material» en el sentido restringido de «inanimada». Vimos al tratar de la sustantividad individual que, en rigor, lo que tiene sustantividad en esta zona es la realidad material tomada por entero, pues cada una de las llamadas partículas elementales, son meros fragmentos de ella. De aquí que sea sólo la materia integralmente tomada la que posee esencia. Esencia, en efecto, sólo compete a la sustantividad individual. Esta esencia de «la» materia no es, ciertamente, individual en sentido estricto, pero tampoco es singular, sino que es una esencia constitutiva «única». Sin embargo, podemos considerar a las partículas elementales como realidades en y por sí mismas. La física actual no puede decir, por ahora, si estas partículas son verdaderamente elementales, puesto que las unas producen otras distintas, sea por inestabilidad natural, sea por reacción, en forma tal que no es posible decir de todas las partículas si poseen o no estructura, y si son o no son elementales. Por esto es preferible llamarlas, como hacen algunos, partículas «fundamentales». Sea de ello lo que quiera, tomadas las partículas en y por sí mismas, nos encontramos con que tienen unas notas que no sólo las determinan univocamente sino que son «constitutivas» suyas: carga, masa, spin; añadamos, si se quiere, la nota de «extrañeza». Estas partículas tienen, pues, esencia constitutiva. Pero cada una de ellas «repite» exactamente todas y solas las notas constitutivas de las partículas de su mismo tipo. De ahí que estas partículas no sean individuos estricto, sino meros individuos singulares, *singuli*. La distinción entre dos electrones o dos muones de mismo signo, por ejemplo, consiste simplemente

en que el uno no es el otro, pues carecen de toda diferencia interna: son unidades meramente numerales. Ahora bien, es verdad que estas partículas se producen unas a otras. Pero esta producción no tiene carácter filético, puesto que las partículas más diversas pueden dar lugar a un mismo tipo de partículas y recíprocamente; más aún, en reacciones de altísimo valor energético, se producen simultáneamente por interacción toda suerte de partículas. Su multitud numérica no es, por tanto, resultado de una verdadera multiplicación, sino que es «mera» multiplicidad. De ahí que sus notas constitutivas, su esencia constitutiva, no manifiestan la pertenencia a un *phylum*, sino la pertenencia a un grupo determinado; esto es, no constituyen «especie», constituyen tan sólo «clase», una «clase natural». Cada *singulum*, por tener notas constitutivas propias, tiene un *quid*, una esencia constitutiva, pero este *quid* no es *quidditas*, no es esencia quidditativa. Para que lo fuera haría falta que las partículas poseyeran una unidad filética. Sólo entonces, la esencia constitutiva constituiría la pertenencia a un *phylum*; sólo entonces habría esencia quidditativa, especie, articulable en géneros y diferencias. No es el caso de las partículas elementales o fundamentales. En su virtud, los *singuli* no son «especiables», son tan sólo «enclasables». Lo propio debe decirse de los átomos, de las moléculas y tal vez de los cristales. Muchas veces, por una inevitable libertad de lenguaje se habla de «especies químicas» para designar los «cuerpos simples», los átomos. Pero los átomos, en realidad, no son «especies» sino «elementos» químicos. Atómos, moléculas, cristales (?) son meros *singuli*.

Los seres vivos constituyen la segunda zona del mundo. Como vimos al tratar de la sustantividad individual, los seres vivos no tienen estricta sustantividad ni, por tanto, estricta individualidad, sino que tienen más bien un *primor-*

dium, un esbozo de individualidad superior a la mera singularidad: es lo que llamé entonces «cuasi-individualidad». Se percibe sobre todo en los animales una cuasi-individualidad que progresa a medida que se sube en la escala zoológica. Sin embargo, al igual que en el caso de las partículas elementales podemos tomar los seres vivos en y por sí mismos como si fueran realidades estrictamente sustantivas. Y entonces descubrimos en ellos algo más que clases naturales.

Descubrimos, en primer lugar, una especificidad, porque existen verdaderas unidades filéticas entre los vivientes. En efecto, el acto físico y causal de la multiplicación de los seres vivos tiene una precisa estructura metafísica: es «generación». La generación, como veremos pronto, no es idéntica sin más a la multiplicación de los seres vivos. Para que la multiplicación sea generación se requieren, cuando menos, dos condiciones. Ha de ser, por un lado, una acción que se «apoya» en el o en los generantes, pero de una manera sumamente especial, a saber, una acción «ejecutada» no sólo «por» ellos, sino también «desde» ellos mismos. Por otro lado, la causalidad paradigmática ha de revestir en los seres vivos una forma también sumamente especial: ha de ser homonimia por «transmisión» de caracteres de la esencia constitutiva de los progenitores a la esencia constitutiva de los engendrados. No hace al caso el modo de transmisión: puede ser una estricta «transferencia», pero puede ser también una mera conformación «exigitiva». Cuando se dan estas dos condiciones y sólo cuando se dan, tenemos «generación». De aquí resulta que la generación es la constitución de un *phylum,* y a la vez la constitución de caracteres filéticos en la esencia constitutiva del engendrado. Ahora bien, no otra cosa son los caracteres específicos: los momentos de la esencia constitutiva que manifiestan su pertenencia a un *phylum.* En su virtud, con la generación tenemos la constitución de una «especie».

Es verdad que la biología no ha logrado aún dar con criterios definitivos de especificidad; la distinción de especies es muchas veces indecisa y flotante. Pero, sin embargo, en todos los criterios entra obligadamente el momento de fecundidad, aunque sea en forma negativa: los organismos principialmente infecundos en su cruzamiento no pertenecen a la misma especie. Por tanto, la unidad filética o específica es siempre y sólo una unidad «generacional». En su virtud, la especificidad, la esencia quidditativa es siempre «genotipo».

Pero no es esto lo único que encontramos en los seres vivos. En efecto, si de las condiciones que se precisan para que haya generación, a saber, que sea un acto ejecutado por y desde los progenitores, y que en él se transmitan *todos* los caracteres quiddificables, no se cumple más que la primera condición, entonces no hay generación en sentido estricto; hay tan sólo «originación»: el nuevo ser vivo más que «engendrado» por los progenitores, se «origina» en ellos, «procede» de ellos. Tal es el caso de la «mutación». Por esto no podría decirse sin grave equívoco que la primera ave tuvo por «padre» a un reptil; diremos tan sólo que las aves «proceden» de los reptiles o se «originan» en ellos. En tal caso, las esencias constitutivas de los «originantes» son «más que especiables», puesto que dan origen a una esencia constitutiva individual nueva, no sólo por lo que respecta a su sustantividad individual, sino también por lo que respecta a sus caracteres filéticos o quiddificados. En su virtud, esta nueva esencia no es de «misma especie» que la de sus originantes. Ahora bien, esta novedad filética o específica puede ser de diversa índole. Puede ser, a su vez, una esencia constitutiva individual especiable por generación. Entonces se trata de un individuo que es cabeza de un nuevo *phylum,* de un individuo que inaugura una especie. En tal caso, las esencias constitutivas de los originantes tienen un modo peculiar de

ser «más que especiables»: son lo que llamaría esencias «meta-especiables» o «meta-quiddificables». Pero puede ser que el nuevo individuo no sea especiable. Entonces, las esencias originantes son «más que especiables», pero en otro sentido: son simplemente «mutables» o si se quiere son sólo «meta-esenciables» sin ser «meta-especiables».

En definitiva, la multiplicación de los seres vivos es de tipo o bien generante o bien originante, y en este último caso es de tipo metaespeciante o de tipo mutante. En su virtud, hay en los seres vivos tres tipos de esencias constitutivas: hay esencias constitutivas «especiables» o «quiddificables», hay esencias constitutivas «meta-especiables» o «meta-quiddificables», y hay esencias constitutivas «inespeciables» o «inquiddificables», esencias «únicas».

La tercera zona de realidad del mundo la constituyen los hombres. Desde el punto de vista de su inserción en la zona de los seres vivos, el animal humano procede o se origina de otro *phylum* animal. En este último ha habido, pues, en un momento dado, no generación sino mera originación. El animal humano, en efecto, posee, entre otras peculiaridades, una inteligencia intransferible por la que se enfrenta con las cosas y consigo mismo, como realidades. Gracias a ello, la cuasi-sustantividad individual ha abocado a una estricta sustantividad individual. Pero el originante del animal humano no fue solamente «meta-esenciable» sino que fue «meta-especiable». Los hombres, en efecto, se multiplican por generación, es decir, poseen una unidad filética; la esencia constitutiva individual de todo hombre es especiable, quiddificable. Por consiguiente, el hombre es cabeza de un nuevo *phylum*, ha inaugurado especie. Y como es el único animal que posee estricta sustantividad individual, resulta ser también el único animal cuya unidad filética es estricta y rigurosa especificidad esencial. Sólo la especie humana es estricta especie. Pero

la unidad abstracta de la especie, de la quiddidad, es lo que se expresa en una definición. De ahí que la especie humana sea la única rigurosamente definible. No es, pues, un azar el que de hecho sólo del hombre se haya dado una rigurosa definición por género próximo y última diferencia. Naturalmente, esto deja en pie el problema del valor real de esa definición.

La realidad material, la realidad puramente biológica, la realidad humana, estas tres zonas de la realidad del mundo nos muestran lo que es y lo que no es eso que llamamos especie. Es el grupo de notas genéticamente transmisibles y perdurables por interfecundidad. Estas y sólo éstas son las notas quiddificables.

Claro está, no todo lo genéticamente transmisible es forzosamente quidditativo; pueden transmitirse caracteres constitutivos que no pertenezcan a la quiddidad. Recíprocamente, no todo lo quidditativo es forzosamente transmitido; es el caso de la originación de nuevas especies. Por esto conviene precisar el concepto de especie aquí expuesto frente a estas dos circunstancias. Son innegables, pero no invalidan dicho concepto. Primero, porque para la constitución de un *phylum* no basta con atender a un solo generante y a un solo generado; es menester abarcar la totalidad de los generantes y de los generados. Entonces quedan automáticamente eliminados muchos caracteres constitutivos porque sólo se transmiten en casos o en grupos aislados; el grupo de los caracteres transmitidos en todos los casos es justo lo especiable o quiddificable. A pesar de las apariencias, este concepto de especie no es un concepto meramente residual. Porque ese grupo de caracteres constitutivos, transmitidos en todos los casos tiene, como luego veremos, una positiva unidad propia. No son caracteres que basten para constituir una esencia constitutiva completa, pero tampoco son un mero

«fragmento de esencia». Son lo que yo llamaría «esquema constitutivo», el esquema según el cual se «edifica» la esencia constitutiva del engendrado. Y este esquema constitutivo, genéticamente transmitido, es justo la definición misma del *phylum*. Segundo, es verdad que no todo lo quiddificable está siempre transmitido. Pero hay que atender no sólo a lo transmitido, en todos los casos, sino también a lo perdurable por interfecundidad. Los reptiles a pesar de haber originado las aves, siguen engendrando reptiles, pero entre reptiles y aves no cabe interfecundidad. Es decir, el esquema constitutivo es algo que admite «grados» de esquematismo. Los mamíferos convienen con los reptiles, con los peces, con los anfibios, etc., en ser vertebrados. Ser vertebrado es tener un cierto esquema constitutivo propio, un «plan» zoológico perfectamente definido; pero como, sin embargo, no todos los vertebrados son interfecundos, este esquema no es específico, sino a lo sumo genérico. Toda nueva especie y todo individuo inespeciable surgen siempre dentro de un esquema constitutivo genérico, ya prefijado. Pero sólo es específico cuando además de ser transmitido genéticamente es perdurable, precisa y formalmente, por interfecundidad. No hace al caso en nuestro problema la convergencia de varios *phyla* en la constitución de algunas especies. El mínimo de notas constitutivas transmisible genéticamente y perdurable por interfecundidad: he aquí, pues, a una, la índole del *phylum* y la índole de la especie. El *phylum* es el esquema constitutivo, y la especie es lo que constituye la pertenencia de un engendrado a su *phylum*, el hecho de estar constituido según un mismo esquema constitutivo. Más tarde volveré sobre este concepto de generación y especie.

Es un concepto de especie estrictamente filosófico, y no simplemente biológico. No existe distinción ninguna entre una especie «biológica» y una especie «filosófica», y las dificultades que puedan existir para determinar la una son idénticas a las dificultades que puedan existir para determinar la otra. El que de hecho nadie puede aprehender *todos* los procesos generantes no prueba la falsedad del concepto sino el carácter meramente aproximativo y parcial de muchísimos caracteres considerados como específicos. Lo que sucede es que si por una u otra razón se conoce *a priori* la irreductibilidad de una nota específica a otras, entonces quedan *eo ipso* aprehendidos *a priori* todos los procesos generacionales por lo que respecta a esta nota. Tal es el caso del hombre por lo que a su inteligencia se refiere. Pero aún en este caso, el conocimiento de la irreductibilidad de dicha nota no significa el conocimiento adecuado de eso que es la especie humana. Es que a veces suele llamarse naturaleza de algo a aquello que constituye su irreductible peculiaridad. Pero esto no nos da *todo* lo que constituye la especie humana; para ello necesitamos saber, no sólo que el hombre tiene una inteligencia irreductible al psiquismo animal, sino también todas las notas constitutivas de eso que, con inevitable pero irritante vaguedad, suele llamarse «animal» u «organismo animal» como carácter genérico de la especie humana. Porque ¿qué tipo concreto de organismo animal es éste que entra en la estructura de la especie humana? ¿Cuáles son las notas verdaderamente constitutivas de este organismo? Cosa necesaria no sólo para el conocimiento «positivo» de lo que es el hombre, sino también para el «filosófico». Porque la definición ha de contener un género que sea «próximo». ¿Cuál es la o las notas verdaderamente próximas en este caso? Sólo cuando las conociéramos podríamos decir que conocemos la índole específica del hombre. Saber tan sólo que tiene inteligencia no es suficiente. Ello nos servirá para saber que el hombre es de «otra» especie que el resto de los animales; pero no nos dice cuál es, concretamente, «esta»

otra especie. Para ello, no hay más vía posible que la aplicación de los criterios usuales en biología, y especialmente el genético. Los caracteres histológicos y anatómicos pueden muchas veces—no todas—ser decisivos; pero nunca son más que «expresión» de la especificidad, no lo que la constituye, porque no son caracteres constitutivos sino constitucionales. El conocimiento de una especie es, pues, siempre y sin excepción aproximado y parcial. Pero como concepto es filosóficamente riguroso: es el grupo de notas constitutivas por las que una esencia constitutiva pertenece a un *phylum* determinado.

* * *

Echemos ahora una mirada retrospectiva al problema que nos habíamos planteado. Nos preguntábamos cómo la esencia podía ser formal y entitativamente individual sin que por eso las sustantividades individuales fueran esencialmente distintas. Nos acercamos a esta cuestión por dos caminos. El primero, partiendo de la idea de esencia específica, de quiddidad, consistía en esclarecer qué se entiende por «diferencia esencial». Y vimos que no toda diferencia esencial es diferencia «de» esencia, de especie, de quiddidad, sino que puede ser también una diferencia «en» la esencia, especie o quiddidad, esto es, una manera distinta de realizarse físicamente la misma esencia específica, una distinta manera como la esencia quidditativa estructura físicamente la realidad. Estas diferencias, veíamos, no son accidentales sino momentos entitativos de la esencia misma *qua* esencia. Pero esta vía no toca al fondo del problema, porque parte del supuesto de que la realidad es siempre y sólo la realización de una esencia específica. Ahora bien, el verdadero problema está justamente en saber si todo *quid* es la realización de una *quidditas*. En otras palabras, había que partir de la sustantividad individual y averiguar en qué medida su esencia constitutiva es esenciable, quiddificable. Tal fue la segunda vía que emprendimos después de la primera. Y contra lo que siempre viene diciéndose o suponiéndose, he tratado de hacer ver que no toda esencia constitutiva es quiddificable, esto es, que esencia no es idéntico a quiddidad. Por tanto, no sólo las diferencias esenciales individuales no son forzosamente diferencias de especie, sino que no siempre las esencias constitutivas forman especie. Hay esencias de individualidad meramente singular; no forman especie, sino clase natural, tienen *quid*, esencia constitutiva, pero no *quidditas*, esencia quidditativa. Su singularidad pertenece, formalmente, a su esencia constitutiva, pero no introduce diferencia de especie, porque la especie no existe. Junto a estas esencias hay otras cuasi-individuales; son las esencias constitutivas de los seres vivos. Entre ellas, unas son «especiables», quiddificables, otras son «meta-especiables», otras «meta-esenciables». En las primeras, las diferencias individuales son diferencias «en» la espepecie; en las segundas, son diferencias «de» especie o quiddidad; en las terceras, la característica individual no es «diferencia» ni «de» especie ni «en» la especie, sino tan sólo sistema «constitutivo propio», son esencias «únicas». Finalmente, hay esencias constitutivas, las humanas, que son especiables, y en las que, por tanto, las diferencias individuales son no diferencias «de» especie sino «en» la especie.

En definitiva, toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual. La especiación es siempre un momento derivado y no siempre existente. Las diferencias individuales son siempre esenciales. Dicho en otros términos: aún en el caso de que la esencia constitutiva sea también quidditativa, lo radical y formal de la esencia como momento de la sustantividad es su carácter constitutivo; esto es, la esencia *sim-*

pliciter es la esencia constitutiva. Y esta esencia es siempre individual.

Como momentos de la sustantividad, decíamos, las notas constitutivas son de condición metafísica absoluta en el sentido de factual. Pues bien, añadimos ahora, este absoluto factual, esta autosuficiencia constitutiva tiene en su misma esencia, y en cuanto esencia, un carácter entitativo individual. Las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero no son sólo algo factual, no son sólo un puro *factum*, sino que son un puro *factum* constitutivamente individual. Entitativa y formalmente, la esencia es ultimidad constitutiva individual.

III. LA ESENCIA: SU CONTENIDO CONSTITUTIVO INALTERABLE

Infundadas y últimas en el orden constitucional, las notas de la esencia constitutiva son de una ultimidad no sólo absoluta e individual, sino además de una ultimidad tal en su contenido, que son constitutivamente inalterables. Inalterabilidad no significa que no puedan alterarse las notas; esto sería absurdo en principio y falso de hecho. En este sentido no hay ninguna esencia física intramundana que sea inalterable. La inalterabilidad a que me refiero está en otra línea; está precisa y formalmente en la línea de la mismidad. Toda nota, sea o no esencial, es susceptible de alteración física. Lo que sucede es que hay notas que al alterarse no alteran la mismidad de lo real; solamente la modifican o modulan. Entonces, esto real deja, ciertamente, de ser «lo» mismo, pero continúa siendo «el» mismo. Todas las notas pertenecientes al orden de la concreción están en este caso. Por tanto, estas notas cuya alteración deja intacta la mismidad de la cosa no conciernen últimamente a la mismidad de ésta, carecen de ultimidad en este orden constitutivo. En cambio, si se alteran las notas de la esencia constitutiva, ya no se tiene «el» mismo que antes simplemente modificado, sino que justamente al revés, lo que se tiene es «otra» realidad, «otra» cosa. En este sentido y sólo en éste, es en el que decimos que las notas de la esencia constitutiva son inalterables. La esencia constituye precisa y formalmente el momento de mismidad. Ir contra la esencia no es un contrasentido, sino una «contra-realidad»; es la destrucción física de la realidad sustantiva.

Al hablar de la realidad sustantiva, vimos que ser siempre

«el» mismo y nunca «lo» mismo es un carácter primario de toda realidad sustantiva en cuanto sustantiva. Pero ahora damos un paso más, y decimos que este carácter compete a la sustantividad derivadamente, porque a lo que compete primaria y formalmente es al contenido de las notas esenciales en cuanto esenciales. Por ejemplo, es bien sabido que los gatos blancos de ojos azules son sordos. Estas tres notas son inalterables. Pero lo son tan sólo porque son la consecuencia de una estructura génica. Y esta estructura es la verdadera nota constitutiva. La inalterabilidad compete a aquellas tres notas constitucionales, en tanto en cuanto primaria y formalmente compete a la constitutiva estructura génica. Toda alteración física de ella es destrucción total de una cosa u originación total de otra cosa.

He hablado de mismidad. Evitemos dos escollos. En primer lugar, la filosofía usual suele decir que la identidad es un carácter transcendental de todo ente: todo ente es idéntico a sí mismo. Podría pensarse entonces que mismidad sería esta identidad. No es así. Aún no haciéndonos cuestión ahora de la ecuación entre ser y realidad, es necesario mantener enérgicamente la distinción entre identidad y mismidad. Lo que las cosas reales tienen en cuanto físicamente reales es una mismidad: son o no «el» mismo en su posible alteración. La identidad, por el contrario, es a lo sumo el concepto objetivo de la mismidad. En segundo lugar, podría pensarse que la mismidad sería el carácter permanente de la sustancia a diferencia de la alterabilidad de los accidentes. Pero la distinción entre sustantividad y sustancialidad es fundamental en este punto. La mismidad afecta precisa y formalmente a la sustantividad y no a la sustancialidad. No basta la permanencia de la sustancia para que haya mismidad sustantiva. Hay, según vimos, sustancias insustantivas, sustancias que comenzaron por ser sustantivas, pero que, permaneciendo

como sustancias, han perdido su mismidad sustantiva; tal es el caso de las sustancias que componen un organismo. Recíprocamente, el organismo conserva su mismidad tan independientemente de las sustancias, que precisamente por ello puede canjearlas «singularmente». Una cosa es, pues, la mismidad de la sustantividad; otra, la permanencia de la sustancialidad.

Pues bien, repito, la esencia constitutiva es la que posee, por razón de su contenido, esa ultimidad de mismidad, según la cual es inalterable. Toda alteración en esa esencia da lugar *eo ipso* a otra esencia constitutiva. Y esto no es un carácter meramente formalístico y negativo. Todo lo contrario. Precisamente porque es inalterable en el sentido explicado es por lo que su inexorable alteración física es originación de otra esencia en cuanto esencia. Y esto es algo perfectamente positivo y lleno de contenido real. La alteración que constitutivamente afecta al mundo en todos sus aspectos y momentos, al tocar a lo inesencial lo que hace es «modificar» la realidad. Pero al tocar a la esencia, como ésta es inalterable en cuanto constitutiva, resulta que *precisamente por ello* «origina» una nueva esencia. La inalterabilidad constitutiva del contenido de las notas esenciales es así, paradójicamente, una génesis de las esencias. Las esencias físicas son originables y están originadas unas de otras en su propio y formal contenido esencial precisamente porque son inalterables en sí mismas. Es menester entender correctamente esta implicación entre inalterabilidad de contenido constitutivo y originación de esencias, porque la filosofía usual al lanzar el problema de la inalterabilidad de las esencias por cierta vía, se ha cerrado el paso para una intelección adecuada de la originación de las esencias.

En efecto, al no distinguir la esencia «constitutiva» de la esencia «quidditativa», esto es, al haber identificado esencia

y quiddidad, la filosofía usual se ha visto forzada a una doble afirmación. De un lado, se dice que la esencia física (que en esta concepción no es sino la realidad singular de la quiddidad, de la especie) es alterable en el sentido de generable y de corruptible, pero «nada más». De otro, se dice que la quiddidad, la esencia específica, es inalterable en el sentido de invariable a lo largo del tiempo. Ahora bien, ninguna de estas dos afirmaciones es, rigurosamente hablando, exacta y verdadera.

Comencemos por la primera, según la cual la esencia física es generable y corruptible, pero «nada más». Este «nada más» no es forzosamente verdadero tomado en todo rigor y en toda su universalidad. En primer lugar, la filosofía usual ha dado siempre como supuesto que el término de la «generación» es una esencia física tan sólo numéricamente distinta de la generante, es decir, que lo engendrado es un mero singular. El «nada más» significa, en esta línea, que la generación no es, por lo que concierne a la esencia, sino mera «repetición». Ahora bien, esto puede ser verdad, pero no lo es ni forzosa ni generalmente, porque en general la realidad tiene en su misma esencia una estricta y formal individualidad. En tal caso, la generación no es «repetición» de la esencia y «nada más», sino una estricta «constitución genética» de la nueva esencia individual *qua* esencia constitutiva (incluyendo en ella su momento quidditativo, pero en cuanto constitutivo). Constitución significa aquí el acto de constituir. El concepto de «génesis» tiene aquí tres momentos metafísicos. Primeramente, es un acto del generante mismo. Segundo, es un acto que en orden a la esencia no sólo transmite caracteres quidditativos por «repetición», más unos caracteres individuales extraesenciales, sino que es un acto único y total en que se constituye la esencia constitutiva de lo engendrado, su esencia estricta y formalmente individual.

Como esta esencia envuelve caracteres más numerosos y ricos que los quidditativos, resulta que la «generación» no es simple «repetición», no es un acto que meramente «reproduce», sino que manteniendo la propia «mismidad» del generante, determina causalmente la alteridad de una esencia estricta y formalmente individual. En esta dimensión, constitución genética es «determinación genética» de una esencia constitutiva desde la esencia constitutiva del generante. La determinación genética no afecta, pues, tan sólo a los momentos quidditativos sino al sistema total de los caracteres constitutivos. Tercero, la constitución misma, es decir, la determinación genética tiene un carácter intrínsecamente «procesual»: es una génesis procesual. La esencia constitutiva no es tan sólo algo que «es o no es» sino algo que va llegando a ser genéticamente. Este proceso no está sin más unívocamente «determinado»; sino que la determinación genética misma es procesual, hasta el punto de que la interferencia en el proceso puede alterar la fisonomía definitiva del sistema constitutivo, esto es, su formal individualidad esencial. El sistema constitutivo del engendrado tiene un intrínseco poder de llegar a distintas constituciones últimas; y justamente la determinación genética es lo que va produciendo la constitución última. El poder de llegar a distintos sistemas finales no es, pues, una indiferenciada «potencia» sino que tiene una precisa estructura; más que potencia es «potencialidad» intrínseca de llegar a esencias individuales distintas, una potencialidad variable desde una como «toti-potencialidad» inicial hasta una potencialidad nula al final del proceso genético. No es un concepto meramente biológico; creo que debe dársele un carácter estrictamente metafísico. Por esto, mejor que de «potencialidad de desarrollo», prefiero hablar de «potencialidad de constitución», una causalidad de conformación procesual propia de toda esencia

generable. Sólo a esta «constitución genética» procesualmente determinante es a lo que, en rigor, debe reservarse el nombre de «generación». Por tanto, la generación no es mera «repetición» o «reproducción» numérica de una esencia quidditativa, sino la «producción» de una esencia constitutiva formalmente individual por determinación procesual.

En segundo lugar, como ya vimos más arriba, una esencia constitutiva no sólo puede «engendrar» otras de mismos caracteres quidditativos, sino que también puede «originar» otras, sean o no especiables. En tal caso, trátase de una causalidad genética de meta-especiación o de simple meta-esenciación.

De donde resulta que la esencia física no es forzosamente un singular que nace y se reproduce y se corrompe y «nada más», sino que es una esencia constitutiva que, además de nacer y de corromperse, o bien «repite», o bien «engendra», o bien finalmente «origina» una nueva esencia constitutiva. Empleando el concepto griego de «génesis», diremos que toda esencia constitutiva es término genético de otra, y que esta génesis incluye las tres posibilidades de repetir, engendrar y originar.

Es, igualmente, insostenible aquella otra afirmación según la cual la esencia específica o quidditativa es inalterable en el sentido de invariable a lo largo del tiempo. Tomando la esencia como τὸ τὶ ἦν εἶναι, como especie (εἶδος), los griegos pensaron que las esencias son físicamente ingenerables e incorruptibles, es decir, inmutables y eternas. Es verdad que, individualmente, todas las sustancias menos los astros y el θεός son corruptibles, pero engendran, según hemos dicho, otras de «misma» especie, de suerte que esta univocidad de la generación específica hace de la especie, para los griegos, algo rigurosamente ingénito e inmortal; nacen y mueren los hombres, pero la humanidad ni nace ni muere, es «siempre» (ἀεί). Y esta eternidad es rigurosa y estricta porque el tiempo de la generación sustancial de los individuos es cíclico: es la eternidad, la perpetua juventud, como eterno retorno. De ahí que para Aristóteles se identifican la quiddidad (τὸ τὶ ἦν-εἶναι) como correlato de la definición, la especie (εἶδος) y la forma sustancial (μορφή); en esta identificación se funda para Aristóteles la validez de la lógica y de la metafísica. El Cristianismo rechazó este concepto cíclico del tiempo. El tiempo tiene estructura lineal; tiene un comienzo y un fin. En tal caso la eternidad estricta de las especies, de las quiddidades físicas, desaparece, pero queda conservada en forma atenuada en la filosofía medieval. Ante todo, las esencias serían eternas consideradas tan sólo como ideas divinas; por ser coeternas a Dios, no pueden alterarse. De aquí nació tanto la tesis de la esencia como concepto objetivo o como sentido que reposa sobre sí mismo, cuanto la tesis hegeliana de la esencia como concepto formal, como momento del espíritu absoluto. Estas esencias realizadas *ad extra* en las cosas, no tienen eternidad estricta, pero sí una eternidad atenuada: duran inmutables mientras dure el tiempo; dentro de él las esencias específicas no son ni generables ni corruptibles: son «perdurablemente» inmutables.

Pero esta concepción no es forzosamente aceptable ni tan siquiera en su forma atenuada. Ante todo, es innegable, por ser un hecho perfectamente constatado, que en el mundo ha habido «extinción» de esencias específicas. Pero además, es otro hecho que las esencias específicas no han coexistido al tiempo cósmico; tienen, cuando menos, su hora de aparición. De lo cual resulta que las esencias específicas mismas en cuanto especies «nacen y se extinguen» dentro del tiempo cósmico.

Más aún, además de nacimiento y extinción, hemos visto que las esencias específicas tienen un nacimiento sumamente

preciso: por meta-especiación. La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos «evolución». Porque no se trata de una innovación biológica cualquiera, que podría estar limitada a simples variaciones dentro de la misma especie, sino de una innovación que afecta a los caracteres específicos mismos; esto es, se trata de un proceso en que el nuevo individuo sea cabeza de un *phylum* (en el sentido más amplio del vocablo y del concepto). Saber si de hecho existe esta evolución es un problema científico; hoy por hoy se tiene la invencible convicción de que la evolución es un hecho insoslayable. Explicarse el mecanismo de la evolución es, asimismo, una tarea científica. Pero supuesto el hecho, e independientemente de su explicación, la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico: desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables. El ámbito de las esencias específicas no es sólo τάξις, orden, sino que es «génesis esencial». Esta génesis no consiste en el mero hecho de que unas especies estén producidas por otras. Esto podría no ser sino una «generación equívoca», que dirían los antiguos. Pero no se trata de esto, sino de todo lo contrario. La originación, en efecto, tiene, ante todo, un carácter «sistemático». Cada esencia específica surge no de otra cualquiera sino de una o varias especies perfectamente determinadas y en un preciso momento del tiempo. Cada esencia específica tiene una intrínseca «potencialidad evolutiva», muy variable según las especies y según los momentos de su historia natural. Es para mí un concepto metafísico y no meramente biológico. Por esto prefiero llamarlo «potencialidad de meta-especiación». En su virtud, la esencia específica originada guarda

muchos de los caracteres filéticos de la especie de donde se origina; la metaespeciación tiene un carácter de relativa continuidad progresiva. Por estos momentos de sistema y de continuidad progresiva, la originación de una nueva esencia específica no es generación equívoca sino «evolución». El ámbito de las esencias específicas intramundanas tiene, en su virtud, una estructura ramificada; no es tanto un edificio cuanto un árbol. La metafísica de las esencias específicas es una metafísica genética. Es decir, frente a la idea clásica de la perdurabilidad de la esencia, hay que afirmar la idea de una evolución esencial en la línea de lo específico.

Lo cual nos pone ya en claro ante los ojos que el problema de la inalterabilidad de la esencia específica ha quedado desplazado de su verdadero lugar en la filosofía usual. Partiendo como de algo tan obvio que ni necesitaba discusión, a saber, de la identidad de esencia y quiddidad, la filosofía usual ha llevado el problema de la inalterabilidad de la esencia por una doble vía: la vía de la mismidad como identidad objetiva, y la vía de la inalterabilidad como duración temporal. Y ambas vías desplazan el problema de la inalterabilidad de la esencia específica.

a) Al identificar esencia y quiddidad, el carácter formal de la inalterabilidad de la especie resulta ser la inmutabilidad de su definición, es decir, la identidad consigo misma. Ahora bien, como estructura radical y primaria esto es inaceptable. La esencia física es, ante todo, esencia constitutiva y, por tanto, su inalterabilidad no es «identidad» *formal* sino «mismidad» física en la posible alteración de la realidad sustantiva. Lo primero es a lo sumo el concepto objetivo de lo segundo.

b) Al tomar la inalterabilidad como inmutabilidad por identidad, no cabe más inalterabilidad *física* que la perduración temporal. Inalterabilidad sería indestructibilidad. Aho-

ra bien, esto es salirse de la cuestión. La perduración es siempre y sólo una consecuencia del carácter constitutivo de lo real. Por tanto, hay que llevar el problema de la inalterabilidad de la esencia por la vía del contenido constitutivo de la esencia, y preguntarse no si la esencia perdura, sino si tolera, o no tolera, o en qué medida tolera, una alteración que no destruya su mismidad. En esta línea tanto la esencia constitutiva como su posible momento de esencia quidditativa pueden no ser perdurables y ser, sin embargo, de un contenido esencial inalterable. La inalterabilidad es un carácter metafísico en orden a la mismidad.

Esta mismidad no es algo sólo gradual. Es decir, no se trata de que una realidad sea la misma mientras no cambien mucho sus notas o no cambien muchas notas suyas, y que deje de ser la misma cuando haya un cambio grande. No es cuestión de más y de menos. Es cuestión de ultimidad, del nivel en que el cambio se produzca. El menor cambio en el nivel último, esto es, en una sola nota constitutiva de una realidad, haría inexorablemente de ella «otra» realidad. Por ser infundadas las notas constitutivas, toda variación en ellas da lugar a un sistema igualmente infundado, esto es, último; por tanto, a otra esencia. Pero un cambio introducido en las demás notas de la realidad dejará intacta su mismidad; la realidad será «la» misma, aunque no «lo» mismo.

Esta idea del cambio en una nota constitutiva puede parecer una operación puramente formalista y meramente conceptiva: si se cambia un momento de la definición, de una cosa, de su concepto, se tiene, evidentemente, otra. Esto es verdad, pero no se trata de esto, porque lo que con esa operación he obtenido no es otra cosa sino el concepto de otra cosa, mientras que en nuestro problema se trata de una alteración real y física. Ninguna esencia produce o engendra otra específica o individualmente distinta por un cambio de definición, sino que por el contrario, un cambio de definición es consecuencia de un cambio físico en la realidad de lo definido. Una vez más, trátase de un proceso físico; y es en él, en su realidad física y no en una operación mental, donde está lo primario de la cuestión. Toda esencia física constitutiva es alterable en sí o en la otra realidad que produce. La alteración en sí es su destrucción. La alteración en «otro», es génesis. Lo constituido es «otro» precisamente porque la esencia constituyente guarda su física mismidad. De lo contrario, habría «otro *uno*», pero no «un *otro*», habría «dos unos», pero no «uno y otro». Cruza ante nuestros ojos el problema del Parménides platónico. De esta suerte, la inalterabilidad del contenido esencial de la esencia constitutiva es lo que hace posible la génesis. Si la génesis afecta tan sólo a los caracteres constitutivos individuales *qua* individuales, entonces la génesis concierne tan sólo a la alteridad individual, es un proceso de «génesis constituyente», como dijimos más arriba. Pero si concierne a los caracteres quiddificables en cuanto tales, entonces hay esa «génesis quiddificante» que debe llamarse «evolución». Estos dos conceptos, y las realidades en ellos concebidas, son perfectamente separables: en general hay génesis constituyente sin génesis quiddificante; hay generación, pero no hay evolución. Pero la recíproca no es cierta; no hay evolución sin generación.

Esto nos permite unificar los dos conceptos en un solo concepto metafísico, y trazar el esquema abstracto de la articulación, en este respecto, de las esencias en el mundo, esto es, la estructura del cosmos.

En el mundo, tal como es en realidad, las esencias están apoyadas las unas en las otras por una «génesis esencial», por un proceso genético esencial. Este es el concepto común a la génesis constituyente y a la génesis quiddificante. La «generación esencial» no es una «transformación sustancial» al

modo de Aristóteles. Porque esta génesis es un proceso que primaria y formalmente concierne a la sustantividad y no a la sustancia. Pero había de afectar a la sustancia y, sin embargo, habríamos de decir que es algo *toto caelo* distinto de una transformación sustancial. Para Aristóteles la transformación sustancial es el hecho de que un mismo «sujeto», la materia prima (πρῶτη ὕλη), revista primero una forma (μορφή, εἶδος) y después otra, por la acción de la primera. A este proceso Aristóteles llamó «generación y corrupción». La generación y la corrupción son, en la forma, el hecho de adquirir y perder realidad; no son un devenir, sino tan sólo comienzo o anulación absolutos. En la generación surge otra forma, que es o una réplica o una sustitución de la primera por otra específicamente distinta, pero no hay un cambio dentro de la misma forma. De suerte que en la generación, como transformación sustancial, quien se transforma es el sujeto o a lo sumo el compuesto (τὸ σύνολον), pero no la forma misma. Las formas son inmutables (τά εἴδη ἀκίνητά ἐστιν. Met. L., 1067, b 9); se engendran y se corrompen, pero no devienen. Pues bien, a diferencia de Aristóteles hay que afirmar que la forma misma deviene, es decir, que en la génesis esencial existe un proceso trans-formal, una verdadera trans-formación de la forma misma. No es un proceso en el que cada forma no hiciera sino «informar» a un mismo sujeto ejerciendo en él una causalidad «formal», sino que es un proceso en que la forma misma se transforma y, por tanto, ejerce en el sujeto una verdadera causalidad «trans-formal» y «trans-formante». Para ello da lo mismo que la transformación produzca la nueva forma por entero o tan sólo algunos momentos suyos. La génesis esencial, pues, es un proceso en que las formas no se suceden en un mismo sujeto, sino un proceso en que la primera forma, en y *desde sí misma,* se transforma en otra de un modo sistemático y progresivo. Y

como este proceso es una génesis «esencial» y no una transformación «sustancial», no tiene interés apurar más aquí la comparación con los conceptos aristotélicos.

Ello nos pone de manifiesto que en todo momento suyo, el mundo está constituido por unas esencias constitutivas básicas sobre las que se apoya la aparición y la constitución de las demás, un apoyo que es, concreta y formalmente, una génesis esencial. Correlativamente, en virtud de esta estructura genético-esencial, cuáles sean las esencias básicas del mundo, es algo que varía en el curso del tiempo. Naturalmente, no se trata de que las esencias tengan en sí intrínsecamente una especie de impulso indiferenciado (*Drang, élan,* etc.) a dar lugar a otras. Todo lo contrario: este presunto impulso es, en cada caso, algo diferenciado. Primero, porque cualesquiera sean los factores intraesenciales que intervienen en la génesis esencial, es innegable que ninguno de ellos daría lugar a un proceso genético, si la esencia no estuviera incursa en una «configuración» de otras esencias, configuración que es un factor por el que la nueva esencia producida no es una esencia cualquiera sino una esencia determinada. Y como es físicamente «esencial» a toda esencia hallarse en configuración, precisamente porque forma parte del mundo, esto es, porque toda esencia intramundana es esencialmente respectiva, resulta que el presunto impulso a producir otras esencias cobra ya una primera determinación, no es un impulso indiferenciado. Pero además, no se trata de un estricto impulso sino de algo distinto; se trata de que toda esencia constitutiva tiene como momento metafísico e intrínseco suyo, el ser además de algo constitutivo de una sustantividad, una «potencialidad» genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta. No es un «impulso» sino una «potencialidad». Y esta potencialidad no es indiferenciada sino que tiene en cada caso su diferente estruc-

tura metafísica, distinta según sea la esencia que la posea y el momento procesual en que se la considere. Cada esencia no puede producir cualquier otra esencia, pero sí varias precisamente determinables; al comienzo del proceso todas ellas son tal vez igualmente posibles, y sólo el proceso va determinando progresivamente una sola de entre ellas. La configuración y la potencialidad son los dos factores de determinación esencial. Tal es la estructura metafísica del mundo por lo que concierne a sus esencias inalterables. Precisamente por ser inalterables es por lo que pueden ser fuente de un proceso genético esencial.

Queda en pie la cuestión de cuáles sean las esencias fundamentales, en el sentido de básicas, y si el proceso genético es una positiva producción transmutante de todas las notas individuales de una realidad sustantiva, cosa a todas luces inadmisible, por ejemplo, en el caso del hombre. Pero nada de ello se opone a la universalidad intramundana del proceso genético en cuanto tal. Los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres. Pues bien, análogamente, aunque el proceso genético no produzca el espíritu humano por transmutación del psiquismo animal, sin embargo, continúa siendo verdad que la especie humana es el término de una evolución zoológica. Esto nos advierte que lo dicho no agota el problema de la evolución; pero es suficiente para nuestra cuestión.

* * *

En definitiva, las notas esenciales son notas infundadas y, a fuer de tales, constitutivas. Consideradas en sí mismas, son notas «últimas». Esta ultimidad posee tres caracteres: ser

de condición factual, de carácter entitativo y formal individual, y de contenido constitutivo inalterable. Consideradas no en sí mismas, sino respecto de las demás notas, las notas esenciales, al ser infundadas, son «fundantes» de aquéllas. Es lo que rápidamente tenemos que ver ahora.

§ 2

LA ESENCIA, MOMENTO FUNDANTE DE LA SUSTANTIVIDAD

Consideradas respecto de las demás notas, las notas esenciales, decimos, son fundantes de todas ellas, sean o no constitucionales, en el orden de la sustantividad. Esta última precisión es necesaria para entender correctamente en qué consiste el carácter fundante de las notas esenciales. Porque «fundamento» es un concepto que puede tener distintas dimensiones.

Ante todo, podría pensarse que las notas constitutivas son tan sólo la base sobre la que están apoyadas las demás. Fundamento sería entonces «cimiento», «base»; fundante sería «basal». Sin embargo, no es así. Ya dijimos que las notas constitutivas no forman un sistema que está por «bajo-de» (ὑποκείμενον) las demás notas, sino que forman un subsistema «dentro-de» el sistema total de notas de una sustantividad. La sustantividad no está constituida por «estratificación» sino por «determinación» unitaria. Las notas constitutivas, en cuanto subsistema fundamentante, no son punto de apoyo sino momentos «determinantes». He aquí el segundo sentido del concepto de fundamento: fundamento es «determinación». Pero este carácter fundante de la esencia en cuanto determinante, puede entenderse a su vez de dos maneras. Puede entenderse que determinar es «hacer emerger», hacer brotar (φύειν). Es un concepto de fundamento logrado en la línea de la originación intrínseca, y se mueve, por tanto, en la línea de la sustancialidad. Hay así innumerables notas que un organismo, por ejemplo, posee simplemente porque cada una de ellas emerge de una o varias de las sustancias

que componen dicho organismo. Por ejemplo, un hombre tiene cierto peso porque este peso emerge de las sustancias materiales que componen el organismo humano y sólo de ellas. En última instancia, basalidad y determinación originante son los dos únicos conceptos con que la filosofía usual ha entendido la fundamentalidad interna de la cosa real, porque ha concebido esta cosa, primaria y formalmente como sustancia. Pero si entendemos la realidad de una cosa, primaria y formalmente como sustantividad, entonces la fundamentalidad determinante, reviste otro carácter completamente distinto del de «emergencia» u «originación». Consideremos, por ejemplo, justamente el peso de un hombre. Como emergente es, según acabo de decir, accidente de cada una de las sustancias que componen su organismo. Pero independientemente de esta originación, el peso tiene una «significación» biológica muy precisa dentro del sistema de notas de la sustantividad humana. Según dijimos en su momento, esta significación no es sino la expresión de la «posición» del peso dentro de aquel sistema. Pues bien, esta determinación, que no es «originación», es a la que yo llamaría determinación meramente «funcional»: dado un subsistema de notas constitutivas, la sustantividad no puede dejar de poseer tales o cuales otras notas. Para esto es indiferente que la función sea o no «originante», o sea cualquiera el posible modo de «originación». Lo único decisivo es que dichas notas están unívocamente determinadas en función de las demás. Y lo que esta función determina es lo que he llamado «posición».

Esta determinación funcional se distingue de la determinación originante en dos puntos. Primero, en el que acabo de decir: aunque la nota emergiera de una sustancia, la razón formal de originación no es la razón formal de posición; mucho menos aún, en el caso de que la nota no esté poseída por emergencia. Segundo, porque el determinante originante

es tan sólo una, o a lo sumo una serie, de las sustancias que entran en la sustantividad, mientras que en la determinación funcional entran en juego para cada nota, la totalidad de las notas constitutivas de la sustantividad. En efecto, toda «posición» lo es «respecto-de» algo; *in casu* se trata del sistema sustantivo. Y, por tanto, es el sistema constitutivo entero y no una parte de sus notas lo que determina la posición y, por tanto, la significación de la nota en cuestión. La determinación originante es una especie de correspondencia «punto a punto»; cada sustancia determina «su» nota correspondiente; a lo sumo la determinan «varias». La determinación funcional, en cambio, pone en juego, para cada nota constitucional, la totalidad del sistema constitutivo. Empleando una terminología usual entre matemáticos, diríamos que la determinación originante es una «función de puntos», de una o varias variables, mientras que lo que he llamado determinación meramente funcional es más bien una «función de conjuntos». La totalidad de las notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad. En este sentido, las notas constitutivas son algo así como las propiedades de todas las propiedades de la sustantividad. En el ejemplo tantas veces citado, la posición y la significación del peso en la sustantividad humana está determinada en función no sólo de la animalidad sino también de la racionalidad; sólo respecto del conjunto de ambas notas queda univocamente determinada la función del peso. Animalidad y racionalidad son, en este sentido, las propiedades de todas las propiedades humanas, incluso de las más elementales y materiales. Es ocioso añadir que este ejemplo lo aduzco tan sólo a título de ejemplo, es decir, sin que ello signifique la aceptación de la definición del hombre como animal racional. Y sobre todo, recordemos una vez más, que esa proposición no la tomo como definición de la esencia

quidditativa del hombre sino tan sólo como proposición esencial que enuncia la esencia constitutiva. La animalidad y la racionalidad no determinan la posición y la significación antropológica del peso en cuanto «género y diferencia», sino tan sólo en cuanto notas físicas. Sólo en cuanto notas físicas son las propiedades de todas las propiedades humanas.

Pues bien, las notas esenciales son fundantes, precisa y formalmente, como determinantes funcionales de cada una de las notas que posee la realidad en orden a su sustantividad. En efecto, al quedar fijada la significación y posición de cada nota respecto de las notas constitutivas, como estas notas forman sistema, el sistema primario de la sustantividad, resulta que cada nota forma sistema con la esencia y, por tanto, las notas así fundadas forman también un sistema entre sí; mejor dicho, tenemos constituido el sistema total de la sustantividad. Así es como el conjunto de las notas esenciales va edificando y constituyendo el sistema constitucional entero. Esta «construcción» tiene dos aspectos. Primero, un aspecto «material»: la esencia determina la índole y la posición de cada nota de la sustantividad. Segundo, un aspecto formal: la esencia confiere carácter de sistema a la constitución entera de la sustantividad, es el sub-sistema fundamental, fundacional, de la sustantividad. La razón formal de la sustantividad, decíamos, es la suficiencia en el orden constitucional. Dentro de ella, la razón formal de la esencia es la suficiencia de las notas para constituir «por sí mismas» un sistema sustantivo. Pues bien, precisamente por ello, el resto de las notas de la sustantividad cobran suficiencia sistemática, la cobran «por algo otro», a saber, por la esencia. La esencia es sistema por sí misma; el resto de la sustantividad es sistema *ab alio, ab essentia.* Queda esclarecida con ello la función fundante de la esencia en orden a la sustantividad, a diferencia de la función originante de la sustancia.

Y esto es lo que acaba de precisar qué es la esencia como momento físico de la cosa real, la esencia constitutiva a diferencia de la esencia meramente quidditativa o específica. La esencia, decíamos antes, no es esencia por las notas según su *consideratio absoluta,* sino según la función que esas notas desempeñan en la cosa real. Y esta función es doble. Una es la función constitutiva «última» (absoluta, individual, inalterable) de la sustantividad. Otra es la función determinativa de la índole y de la posición de las demás notas, la función «sistematizadora» de la sustantividad. Ultimidad y sistematización son los dos caracteres de la esencia constitutiva en cuanto tal.

Todas las notas que no son constitutivas, es decir, que no pertenecen formalmente a lo esencial, son «inesenciales». La diferencia entre lo esencial y lo inesencial es, pues, una diferencia entre las notas según sean o no constitutivas de la cosa real. No es, como pretendía Hegel, una diferencia que yo me permití (para mayor claridad) llamar diferencia de «condición», como si todas las notas de una cosa fueran en y por sí mismas, en su mera indiferencia de ser, inesenciales, mientras que todas ellas serían esenciales en su condición de supuestos del ser de la cosa en cuestión. Esto es inaceptable por dos razones. Primero, porque no se trata de una indiferencia de ser, sino de un carácter de la realidad misma, muy precisa y formalmente determinado, según el cual «dentro» de una misma realidad sustantiva hay notas esenciales e inesenciales. Lo inesencial abarca, ciertamente, el ámbito de las notas indiferentes, es decir, de aquellas notas que la cosa puede tener o no tener manteniendo su mismidad sustantiva. Indiferencia no significa aquí «indiferencia de ser», sino «indiferencia contextural» en orden a la mismidad, la contingencia: la cosa es «la» misma tenga o no tenga la nota en cuestión. Pero además—segunda razón—la indiferencia no es el

carácter formal de la inesencialidad. Sería un grave error pensar que sólo lo indiferente, aunque sea en el sentido de lo contingente, es inesencial. Esto no es verdad; hay muchas notas que una realidad sustantiva tiene necesariamente, pero que son inesenciales, a saber, todas las notas constitucionales que no son constitutivas, pero que están necesariamente determinadas por éstas. No son esenciales porque no son constitutivas, y son, sin embargo, necesarias. Lo esencial es, formalmente, todo y sólo lo «infundado» o constitutivo. Lo inesencial es, formalmente, todo y sólo lo «fundado» o consecutivo. Tanto las notas indiferentes como las constitucionales están fundadas, esto es, están funcionalmente determinadas por la esencia dentro de la realidad sustantiva. Lo que sucede es que es distinto en ambos casos el carácter de este fundamento. Por consiguiente, la cuestión de lo inesencial es la cuestión misma de la estructura de la fundamentalidad de la esencia.

Esta fundamentalidad no es, como pensaría Husserl, «sentido», sino que es un momento de la realidad en cuanto tal. En su virtud, lo inesencial no es lo que queda «fuera» del sentido de algo, sino lo que está físicamente fundado en su esencia. Además, la fundamentalidad es un momento de la esencia constitutiva y no de la esencia quidditativa. Por consiguiente, lo inesencial no es, como para Aristóteles, lo formado por los momentos individuantes, puesto que las notas de la esencia constitutiva son ya por sí mismas individuales y tienen, en general, no sólo singularidad, sino también estricta individualidad. En su virtud, lo inesencial es lo fundado en una esencia constitutiva y en sus momentos estricta y formalmente individuales.

Esto supuesto, la fundamentalidad de la esencia como determinante funcional de las notas de la realidad sustan-

tiva, puede revestir, como ya indicaba, distinto carácter según sea el carácter de las notas mismas.

Hay, ante todo, las notas que no son constitutivas, pero sí constitucionales. Estas notas derivan necesariamente de las constitutivas. Para ellas, pues, la esencia es «necesitante». He aquí el primer tipo de fundamentalidad de la esencia: la necesidad. Pero hay que entender correctamente esta necesidad «esencial». La necesidad sin más, puede entenderse, en primer lugar, desde el punto de vista de la sustancia: es la necesidad con que una sustancia tiene sus propiedades porque «brotan» con necesidad de ella. Es una necesidad de originación o producción. Esta necesidad determina la aparición de la nota; sin ella no existiría en la cosa. Pero hay otro tipo de necesidad: la necesidad «sistemática». Sólo ésta es una necesidad formalmente esencial. Es la necesidad con que, dado un sistema de notas constitutivas, la cosa ha de poseer forzosamente tales y cuáles otras notas respecto de las notas primeras. Esta necesidad no determina la producción de las notas, pero sí determina su conexión con la esencia. De suyo, una nota podría ser o no ser constitucional; sólo respecto del subsistema de notas constitutivas adquiere uno u otro carácter. Esta conexión con la esencia tiene dos aspectos. En primer lugar, determina la índole de cada nota: en virtud de sus notas constitutivas, la cosa tiene que poseer tales o cuales notas precisas. Esta necesidad no se identifica formalmente con la necesidad de originación o producción desde la sustancia. La esencia es lo que determina la necesidad con que una nota de cierta índole haya de pertenecer a la sustantividad. La confusión de ambas necesidades es la inevitable consecuencia de la confusión entre sustantividad y sustancialidad. Es cierto que hay sustantividades que coinciden materialmente con el área de la sustancialidad, y ello conduce a confundir los dos órdenes de necesidad. Pero hay

también realidades cuya sustantividad excede del ámbito de la sustancia; por ejemplo, los seres vivos en cuanto combinaciones funcionales. En tal caso, la necesidad de que un ser vivo posea cierta nota, no se identifica con el hecho de su origen sustancial, por la razón sencilla de que esta originación podría no existir tratándose de una propiedad sistemática; su índole misma está determinada entonces por la esencia, por el sistema, pero no por la sustancia. Pero la necesidad sistemática no determina tan sólo la índole de cada nota, sino también su «posición» en el sistema sustantivo en la forma ya explicada, y sobre la que sería inútil y monótono volver a insistir. Una es, pues, la necesidad de originación o producción, otra la necesidad sistemática. Sólo esta segunda es la que pertenece intrínseca y formalmente a la esencia constitutiva, sólo ella es una necesidad formalmente esencial. Tal es la fundamentalidad o determinación funcional según la cual la esencia es necesitante de las demás notas constitucionales.

Pero hay otras notas que una cosa real posee efectivamente, y que no son constitucionales, sino simplemente indiferentes para ella; son todas las notas que pertenecen, en la forma que sea, al orden de la concreción. Así, a un cuerpo —es el ejemplo más trivial—para poseer las propiedades que posee, le es indiferente el lugar que ocupa en el espacio. No se ve a primera vista qué función determinante pueda desempeñar la esencia respecto de estas notas. Sin embargo, reflexionemos sobre el carácter de indiferencia de ellas. Es verdad que dada una nota, su posesión puede ser indiferente a la cosa. Pero en lugar de partir de la nota, partamos de la cosa misma, de su núcleo constitutivo. Descubrimos entonces dos circunstancias decisivas para nuestro problema. En primer lugar, vemos que no la nota, pero sí su «tipo» está ya determinado sin indiferencia por la sustantividad. Por su

propia esencia ningún hombre tiene que ocupar necesariamente «este» lugar en la superficie terrestre; puede ocupar muchos muy distintos sin mengua de su identidad contextural. Sí, pero si fuera espíritu puro, no estaría capacitado para ocupar ninguno. La esencia no determina «este» lugar, pero determina que tenga «algún» lugar. Lo cual nos muestra que la «indiferencia», en cuestión, no es «indefinición»; lo indiferente no es lo indefinido *simpliciter,* sino que es indiferencia dentro de un ámbito o tipo definido de notas, definido justamente por la esencia. La esencia determina el tipo de actividades y de pasividades que «puede» poseer la realidad sustantiva. A ninguna cosa le puede llegar cualquier nota de entre las infinitas concebibles, sino tan sólo las de determinado tipo. En segundo lugar, esto nos muestra también en qué sentido una nota es indiferente. Es indiferente la nota en sí misma, pero su ámbito no sólo está definido, sino que lo está con necesidad. A un cuerpo le «es indiferente» ocupar este lugar; «puede» ocupar varios; pero «ha de ocupar» necesariamente alguno. Esta unidad entre poder y necesidad es lo que podemos llamar «posibilidad». El vocablo se presta a equívoco, porque empleado en plural, significa casi siempre las posibilidades humanas; pero para no forzar la exposición con nuevos vocablos, seguiré empleando de momento el vocablo «posibilidad», dado que el contexto no induce a confusión. La esencia, pues, determina necesariamente el ámbito de lo posible. Y esta «necesaria posibilidad» es lo que constituye el segundo modo de fundamentalidad: la posibilitación. La esencia es «posibilitante» de estas notas.

La esencia es, pues, determinante funcional necesitante y posibilitante de las notas en orden a la concreción. Y las notas necesitadas y las posibilitadas son, dentro de la cosa, el ámbito de lo inesencial. Estos dos tipos de fundamentación son irreductibles. Precisamente por esto, porque pensaba en las notas posibilitadas, es por lo que tantas veces dije, al comienzo de este trabajo, que la esencia es principio del que dimanan, por lo menos, las notas necesarias de la cosa. Esta frase era doblemente provisional. Primero, porque prescindía, de momento, de las notas posibilitadas. Segundo, porque a propósito de las necesarias hablaba de un «dimanar». El vocablo tenía una ambigüedad deliberada en aquel momento. No entraba a distinguir el «dimanar» como un «brotar», del «dimanar» como determinante funcional necesitante. De cómo sea «principio» la esencia, hablaremos en otro artículo en el que discerniré los tipos de posibilidad.

No haber visto así la fundamentalidad de la esencia es lo que hace que siempre quede vaga y vacilante la idea de lo que llamé la supositalidad de la esencia en Hegel. Hegel parte del ser de las notas y las repliega en la interioridad de la esencia; y despliega después la esencia haciendo así de ella el fundamento de las notas del ser. Pero es que esta fundamentalidad tiene una precisa estructura en la que Hegel no repara. Desde la esencia se determinan no sólo las notas que necesariamente competen a la cosa, sino que se determina también el ámbito dentro del cual la cosa juega con relativa indiferencia de su esencia. Por lo cual, aparte de otra razones más hondas y de las que hemos hablado en su momento, la fundamentalidad de la esencia queda sin precisar en Hegel. Si comparamos los dos tipos de fundamentalidad, fácilmente discerniremos lo que tienen de común. Cada una de las notas posibilitantes, decía, es indiferente, pero su tipo está determinado con necesidad. De suerte que en rigor habría que hablar no de necesidad e indiferencia, sino de necesidad necesitante y de necesidad posibilitante. Pues bien, la estructura formal de la fundamentalidad es justo «necesidad» de la

determinación funcional. Si se quiere volver a emplear el lenguaje matemático, diría que la determinación funcional necesitante es una función «uniforme», mientras que la posibilitante es función «multiforme». Pero en los dos casos es una función necesaria. Lo que determina—dicho antropomórficamente, lo que selecciona—uno de los valores entre los varios posibles, es la configuración en que una esencia está constituida «respectivamente» a las demás esencias en el mundo. La esencia, pues, es fundante de las notas inesenciales como determinante funcional necesario de ellas.

Hasta este momento, al exponer el carácter constitutivo de las notas esenciales, casi siempre me he limitado a decir que son el fundamento de que la sustantividad tenga todas sus demás notas constitucionales. Primero, porque hubiera complicado inútilmente la exposición si hubiera aludido siempre a las notas adventicias, y segundo, porque lo más importante de la esencia es fundamentar la constitución.

* * *

Queda dicho así con todo rigor qué son las notas esenciales: son las notas infundadas o constitutivas de la sustantividad, el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. Como tales, son notas «últimas» en sí mismas (absolutas, individuales, inalterables) y «fundantes» (necesitantes y posibilitantes) respecto de las demás. La esencia es así aquello a lo que primaria y formalmente competen los caracteres que hemos encontrado en la sustantividad. La sustantividad, decía, es un sistema clausurado y total, esto es, suficiente, de notas constitucionales. Pues bien, esta clausura y totalidad, esta suficiencia, la sustantividad la posee porque su esencia es un sistema autosuficiente de

notas constitutivas. La sustantividad es constitucionalmente individual porque la esencia lo es constitutivamente. Y lo sustantivo es siempre «el» mismo», precisa y formalmente porque la esencia es de contenido constitutivo inalterable.

Es una noción de la esencia «física» desde el punto de vista de sus notas. Pero aun a trueque de fatigosas repeticiones, digamos que es menester entender correctamente este carácter. Cuando la filosofía tradicional ha hablado de esencia física, la ha entendido siempre en orden a la sustancialidad: esencia física son los «principios sustanciales» de la realidad física de la cosa. Pero lo que hemos llamado aquí esencia física es algo entendido en orden a la sustantividad: esencia física es el «sistema» de las notas constitutivas de la sustantividad en cuanto tal. En el primer caso, es un momento de la sustancia; en el segundo, un momento de la sustantividad. De aquí la diferencia profunda en el concepto mismo de lo constitutivo. Cuando se dice corrientemente que las notas esenciales son constitutivas de la cosa, se emplea el vocablo sin hacer hincapié en él, en su sentido meramente usual, según el cual lo constitutivo se opone a lo consecutivo sea cualquiera la índole del objeto (real, matemático, etc.), y la manera de la consecución. En el caso de la esencia, designa los principios sustanciales cuya expresión inteligible es la esencia «metafísica», la quiddidad. En cambio, aquí lo decisivo es el concepto mismo de «constitución» sustantiva individual, algo que no se da sino en el orden estricto de lo real. Constitución, decía, es el modo como cada cosa real es «una» *qua* realidad. Lo constitutivo designa el conjunto de notas que por formar sistema «por sí mismas», son notas últimas y fundantes en la línea constitucional, a diferencia de las demás notas constitucionales que forman sistema *ab alio,* en virtud de las constitutivas. Lo constitutivo es, por así decirlo, la constitución primaria, lo primario de la constitución. Y pri-

mario en un doble sentido. Porque son las notas constituyentes de las demás notas constitucionales, y porque son las que por sí mismas constituyen la unidad física completa de cada realidad sustantiva *qua* realidad. En este sentido, a lo que se opone formalmente lo constitutivo es justo a lo quidditativo, entendiendo por quiddidad no la unidad inteligible y abstracta de las notas específicas, sino su realidad física en cada individuo. La esencia constitutiva no coincide con la quidditativa, no sólo porque no siempre la esencia constitutiva es quiddificable, sino porque lo quidditativo, aún físicamente considerado en cada individuo, no es lo que primariamente constituye la unidad de la cosa real *qua* real, pues esta unidad no es meramente singular, sino estricta y *esencialmente* individual. Sólo en este sentido de «sistema constitutivo» es en el que decimos que este sistema es la esencia física de la realidad sustantiva. De donde resulta que lo «físico» no se opone a lo «metafísico», sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de «empírico» o «positivo», sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es «real»; y en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la «realidad» en cuanto tal; y en este sentido es término del saber metafísico. Por esto, lo que suele llamarse «metafísico» cuando se habla de esencia «metafísica», es para mí más bien «conceptivo» que «metafísico»; en rigor, la esencia metafísica es meramente esencia conceptiva. He desarrollado estas ideas ampliamente en mis cursos; baste aquí con esta rápida alusión.

Ahora bien; como las notas esenciales forman sistema «por sí mismas», y constituyen una «unidad primaria», se nos plantea inexorablemente el problema de saber no ya qué

son las notas esenciales, sino en qué consiste la función propia de la unidad esencial dentro de la sustantividad. Es el problema de la unidad esencial en cuanto unidad, la segunda de las cuatro grandes cuestiones que surgían a propósito de la esencia.

Artículo segundo

LA UNIDAD ESENCIAL

El primer paso para la determinación del concepto de esencia consistía en conceptuar con rigor qué son las notas esenciales. Hemos de entrar ahora en el segundo, esto es, hemos de preguntarnos por la unidad misma de las notas esenciales. Sólo entonces podremos aprehender en un tercer paso la índole de la esencia como momento de la realidad sustantiva.

El problema de la unidad de la esencia es, aparentemente, un problema de carácter formalístico. Pero esto no es sino apariencia. Ya nos encontramos con la misma situación a propósito de la individualidad. Aparentemente se trataba tan sólo de la indivisión interna y de la división externa de todo lo otro. Pero pronto vimos que bajo estos formalismos negativos se ocultaba algo positivo mucho más rico de contenido: una «constitución». Pues bien, esto mismo, y en medida aún mayor, acontece con la unidad de la esencia. Es un carácter pleno de contenido real: es lo que confiere a la cosa su propia e intrínseca unidad formal, su unidad sustantiva; una unidad que no es el mero haz de notas esenciales, sino una unidad que se actualiza en ellas. La unidad es aquello que *primo et per se* se actualiza en las notas. ¿En qué consiste esta unidad de las notas esenciales? Para averiguarlo, comencemos por un planteamiento correcto del problema.

§ 1

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD ESENCIAL

Volvamos a colocarnos en el punto de vista de las notas. La esencia, decía, está formalmente caracterizada por la autosuficiencia de las notas, esto es, por la capacidad que tienen de formar «por sí mismas» un sistema sustantivo. Este «por sí mismas» es un momento propio de cada nota. En su virtud, cada una de las notas tiene la «capacidad» de formar, junto con las demás, la unidad esencial. El problema de la unidad esencial es, pues, ante todo, el problema de la índole de éste «por sí mismas». De él depende la índole de la «capacidad» y, por tanto, la unidad misma.

Qué se entienda por el «por sí mismas» es cosa aparentemente clara. Tomemos una nota cualquiera, por ejemplo, la sensibilidad humana. Por su concepto propio, la sensibilidad «en sí misma» no implica estar unida a la racionalidad ni estar desunida de ella. Por consiguiente, la expresión «por sí misma» significaría «en sí misma», en su concepto propio. Esto supuesto, cada nota no sería en la esencia sino un momento que la hace «posible». Sólo tomadas «juntas» todas las notas esenciales tenemos no ya la posibilidad sino la actualidad de la unidad esencial; todas juntas, en efecto, producen por sí mismas esta unidad. Como capacitadas para producir por sí mismas esta unidad, las notas son la «posibilidad interna» de la esencia. La unidad esencial sería el acto de estas posibilidades. En su virtud, el problema de la unidad esencial sería el problema de la actualidad de sus internas posibilidades.

Dicho así, sin más, esto es verdad desde cierto punto de vista. Pero el problema no está correctamente planteado, por-

que mientras no se nos diga cuál es la índole de estas internas posibilidades y cuál es el carácter de su acto, todo queda en el aire. Ahora bien, en la exposición anterior se parte, sin más, de la identidad entre el «por sí mismas» y el «en sí mismas», esto es, «en su razón objetiva propia». Y esto lanza el problema por una falsa ruta, tanto por lo que concierne a las posibilidades como por lo que concierne a su acto.

a) Ante todo por lo que concierne a la *índole de la posibilidad interna.* Partiendo de que «por sí mismas» significa «en sí mismas», la posibilidad tendría un preciso carácter. Significaría que cada nota «en sí misma», esto es, por su propia razón formal objetiva, es indiferente a la unidad y que, por tanto, no le es imposible constituirla. Cada nota es lo que es con perfecta «independencia» de las demás, y la posibilidad sería simplemente la «incontradicción». En el ejemplo aducido se trataría de que la razón formal de sensibilidad, ni excluye ni incluye su unidad con lo que tiene razón formal de racionalidad, y recíprocamente. Ya discutimos esta tesis en la segunda parte del trabajo, al examinar la idea de esencia como concepto objetivo. Lo que ahora nos importa es confrontar esta concepción con los resultados logrados ya en el primer paso, a saber, que la esencia es, desde el punto de vista de sus notas, el sistema físico de las notas constitutivas de una realidad sustantiva. Y enfocada así la cuestión, la insuficiencia de la tesis que consideramos y la forma de plantear el problema de la unidad de la esencia, es palmaria.

En primer lugar, se nos dice que las notas esenciales son formalmente «independientes». Pero como carácter «físico», esta independencia sólo puede significar lo que ya habíamos dicho, a saber, que las notas esenciales son infundadas, no derivan de ninguna otra nota constitucional, y que, por tanto, tampoco derivan de ninguna otra nota constitutiva. Si así no

fuera, las notas esenciales no serían constitutivas, sino meramente constitucionales. Pero esto no significa ni puede significar que, físicamente, las notas sean independientes *simpliciter.* Porque «derivación» no es el único tipo de «dependencia». Y, en efecto, *in re,* físicamente, las notas no sólo no son independientes, sino todo lo contrario: son justamente «solidarias». Las notas esenciales, en efecto, forman «sistema», el «sistema constitutivo». Y a fuer de tales, las notas son, según dijimos, interdependientes entre sí: cada nota, en su realidad física y en «esta» realidad sustantiva individual, no puede darse sin todas las demás. Objetivamente y en abstracto, la sensibilidad nada tiene que ver con la razón. Pero físicamente y en concreto «esta» sensibilidad en «este» hombre determinado, no puede darse sin «esta» razón; son dos notas físicamente solidarias. Son, ciertamente, independientes en el sentido de que la una no deriva de la otra, pero son dependientes en el sentido de que la una no puede darse, físicamente, sin la otra.

En segundo lugar, esta solidaridad no es simple incontradicción. Es decir, no es que por su razón propia no sea imposible que la sensibilidad esté unida a la razón, sino que físicamente esta sensibilidad en este hombre individual tiene como momento intrínseco suyo el estar vertida a esta razón, el estar *desde sí misma* determinada a formar unidad con esa razón. No es simplemente «sensibilidad» sin más, sino «sensibilidad-de» esta esencia racional.

Es decir, «por sí» no significa aquí «en sí», en su concepto propio, sino que significa una vinculación física como momento intrínseco de la realidad física de cada nota. Ninguna puede existir físicamente sino respecto de todas las demás. En su virtud, la posibilidad interna de la unidad esencial no es su posibilidad objetiva, sino esa posibilidad física que llamamos solidaridad. Esto y sólo esto es lo que expresamos al

decir que las notas esenciales tienen capacidad para formar «por sí mismas» un sistema constitutivamente suficiente. A esto es a lo que aludía cuando, al discutir la idea de esencia como concepto objetivo, decía que la incontradicción es una unidad negativa, mientras que la unidad esencial es algo positivo. Ahora vemos en qué está, por lo menos, el primer momento de esta posibilidad: es la solidaridad física.

b) No es menos insuficiente la tesis que discutimos por lo que concierne a *la índole de la unidad actual de la esencia.* Cada una de las notas, se nos dice, es posibilidad de unidad con las demás; y tomadas «a una» no serían mera posibilidad de unidad, sino que serían la actualidad misma de esta posibilidad, esto es, serían la unidad actual misma. Pero ¿cómo se entiende esta unidad como actualidad? Esto es lo decisivo para el planteamiento de nuestro problema.

Aristóteles ha entendido la razón formal de la unidad (ἕν) de lo real mediante un solo carácter: la «indivisión» (ἀδιαίρετον) actual. Poco importa que una realidad fuera divisible; lo que importa es que no esté dividida. En la medida en que esto acontece hay «una» realidad, y en la medida en que no acontece hay «varias» realidades, varios unos. Pero esto, a pesar de ser verdadero es, a todas luces, insuficiente; porque la indivisión es un carácter meramente negativo y consecutivo a la unidad, pero no es lo que formalmente la constituye de un modo positivo. De ahí la existencia, que el propio Aristóteles examina, de diversos tipos de unidad. Pues bien, digo que la realidad sustantiva es indivisa porque es una, y no al revés. La unidad es, pues, un carácter positivo de la realidad sustantiva. ¿Cuál?

La filosofía tradicional ha concebido la unidad del ente también desde otro punto de vista: el ente es «uno» cuando tiene una sola esencia y todo cuanto ella comporta; donde hay varias esencias hay varios entes. La actualidad de la

unidad sería la actualidad de la esencia. Pero esto no nos sirve para nuestro problema, porque lo que buscamos no es la unidad del ente, por razón de su esencia, sino la unidad de la esencia misma. Sólo en la medida en que la esencia es una, es una la realidad sustantiva que la posee.

De esta suerte, lo negativo de la indivisión nos ha remitido a lo positivo de la unidad interna de la realidad sustantiva, y a su vez, esta unidad nos remite a la positiva unidad interna de la esencia que constituye a lo real en «una» realidad sustantiva. ¿En qué consiste, pues, la unidad positiva de la esencia misma, esto es, cómo se entiende la actualidad de esta unidad? De esto depende el recto planteamiento del problema.

Parece que la respuesta viene ya dada por lo que venimos repitiendo con tanta insistencia, a saber, que las notas esenciales son las notas constitutivas que tomadas «a una» son «por sí mismas» necesarias y suficientes para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Esto significa que si bien cada nota aislada de las demás es incapaz de realizar esta función, sin embargo, todas «juntas» la realizan. La unidad esencial sería formalmente un acto de eso que Kant llamaría «síntesis». Es indiferente para nuestro problema la índole que se atribuya a esta síntesis: una síntesis real o una síntesis ciega fundada en la apercepción transcendental (Kant). Lo único que aquí nos importa es la afirmación del carácter formalmente sintético de la unidad de lo real, y por tanto, de su esencia. Respecto de esta síntesis, cada nota aislada no es sino mera posibilidad.

Pero bien mirado, esto es imposible, por una razón, en definitiva, simple. Es que, como hemos dicho, cada nota constitutiva no es físicamente independiente de las demás, sino solidaria de todas ellas. Ahora bien, este momento de versión de una nota constitutiva hacia las demás es un mo-

mento intrínseco a cada nota, pero de índole tal que, la nota en cuestión, está físicamente vertida a las demás, pero «de antemano». De aquí resulta que, en su realidad física, cada nota constitutiva está unida con las demás, precisamente porque es algo que por sí mismo las está reclamando «de antemano», y por esto es por lo que no puede tener realidad sin ellas. Esto es, la síntesis de notas constitutivas no es el acto que constituye la unidad de la esencia, sino que, por el contrario, es la unidad de la esencia la que, «en cierto modo», constituye la síntesis en acto. No hay unidad porque haya síntesis de notas, sino que hay síntesis de notas porque hay unidad. Es lo que expresamos diciendo que la unidad esencial es «primaria» y no consecutiva a una síntesis. Si no se tratara sino de notas según su propia razón objetiva, la unidad esencial sería sintética. Pero se trata de una unidad física y real, y entonces la unidad es primaria. «A una» no significa sintéticamente, sino realizada en unidad primaria. Y esto es lo que constituye primariamente la solidaridad sistemática. Este carácter primario del sistema, el sistematismo en cuanto tal, es el segundo momento de la positividad de la unidad esencial: las notas son solidarias entre sí, pero en la unidad primaria del sistema.

Pero entonces nos viene a la mano una conclusión inevitable. Es que, por un lado, las notas son la posibilidad interna de la unidad, que es su acto, Pero, por otro, según acabamos de ver, la unidad, como actualidad, es una unidad primaria, y es por tanto lo que hace que las notas sean esenciales. Desde el primer punto de vista, la unidad es la síntesis de las notas constitutivas; desde el segundo, las notas constitutivas son los analizadores en que se actualiza la unidad primaria. Ahora bien, no son dos puntos de vista entre los que quepa elegir libremente. Porque lo que hace de las notas momentos internos de la esencia, es su intrínseco momento de versión a las demás; y es este momento el que constituye precisamente la unidad primaria de la esencia. De donde se sigue que, sin ser completamente falso el primer punto de vista, sin embargo, no es el radical. Lo radical no es que la unidad sea el acto resultante de unas notas, sino que la unidad sea primaria respecto de ellas. Y esto nos lleva por una ruta distinta, la única viable para nuestro problema.

Planteemos, pues, este problema con laconismo y rigor:

1.° La esencia es un sistema de notas constitutivas; por tanto, en cuanto sistema es algo «uno», es una *unidad* esencial.

2.° Esta unidad esencial es un carácter en orden a formar sistema *por sí mismas*. Es lo que, desde el punto de vista de la función constituyente, llamé ultimidad: una función de las notas que consiste en formar por sí mismas un sistema dotado de suficiencia, esto es, una función de autosuficiencia. De aquí resulta que el problema de la unidad esencial no es otro que el problema de la índole de éste «por sí mismas».

3.° Este «por sí mismas» no significa «en sí mismas». Hablar de las notas «en sí mismas» es hablar de ellas por lo que son según su propio concepto objetivo. En cambio, «por sí mismas» es un momento de las notas según su propia y formal realidad física.

4.° Este momento físico del «por sí mismas» tiene *dos aspectos* a cuyo descubrimiento iba encaminada toda la discusión anterior. Uno es el aspecto según el cual este momento pertenece a cada nota como momento *intrínseco* suyo. En su virtud, cada nota está «desde sí misma» vertida a las demás y constituye unidad con ellas, esa unidad que provisionalmente llamé solidaridad. El segundo aspecto es aquél según el cual cada nota está vertida por sí misma a las demás «de antemano», es decir, aquel momento según el cual las

notas no sólo forman unidad, sino que esta unidad es *primaria*. El «por sí mismo» tiene estos dos aspectos: es intrínseco («desde sí mismo») y es primario («de antemano»). Por consiguiente, ser intrínseca y primaria: he aquí los dos aspectos de la unidad esencial.

De aquí resulta que *el problema de la unidad esencial*, como problema del «por sí mismo», recae sobre dos cuestiones: sobre la razón formal de la intrínseca unidad esencial, y sobre la primariedad de esta unidad. Tratémoslos sucesivamente.

§ 2

SOBRE LA RAZON FORMAL DE LA UNIDAD ESENCIAL

Decíamos que «por sí misma» cada nota está vertida a las demás «desde sí misma», esto es, *ab intrinseco*. Claro está, repitámoslo, no se trata de la razón objetiva propia de cada nota, sino de su realidad física: es «esta» nota en «este» sistema dado, la que intrínsecamente está vertida a las demás. ¿Qué es esta versión intrínseca?

De suyo, versión es, en general, una especie de «relación» entre dos o varios términos, según la cual uno de ellos está referido al otro y, por tanto, envuelve en su modo de realidad un momento fundante, un fundamento, de su relación con ese otro. Por tanto, el problema de la versión recae siempre en última instancia sobre la índole de este fundamento, que como tal es un momento físico del término en cuestión. Ahora bien, en nuestro caso, tratábase de una versión que pertenece intrínseca y formalmente a la realidad física de una nota en cuanto realidad. De donde se sigue que su fundamento es un momento constitutivo de la realidad física de cada nota. Por tanto, la versión no es ya propiamente una «relación», porque en rigor toda relación presupone la realidad ya constituida de sus relatos, siendo así que esta versión de que hablamos no sólo no presupone la nota sino que es uno de los momentos que la constituye en su realidad física. Este carácter constitutivo de la versión es lo que he solido llamar «respectividad»; de ella me ocuparé pronto con algún mayor detenimiento. Digamos ahora simplemente que la respectividad no es, propiamente hablando, una relación, sino el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es

respectivo. La cosa no «está» en respectividad con otras sino que «es» constitutivamente respectiva. Cuando esta respectividad es «externa», esto es, cuando se trata de la respectividad de dos o de varias realidades sustantivas, tenemos, según indiqué antes, eso que se llama «mundo». Pero cuando esta respectividad es «interna», esto es, cuando se trata de las notas internas a una misma realidad sustantiva, entonces tenemos lo que venimos llamando «versión» intrínseca de una nota a las demás. En su virtud, para la descripción adecuada de una nota en su realidad física, intrínseca y propia, no basta con lo que ella es «en absoluto», por así decirlo, sino que hace falta incluir a una ese su momento «respectivo». Ahora bien, si consideramos en esta respectividad aquello a lo cual es respectiva la nota en cuestión, diremos que esta nota es respectiva a algo «otro». Pero si consideramos la respectividad como momento constitutivo de la realidad misma de cada nota, es decir, como modo de realidad de ésta, entonces diremos que dicha nota, en su realidad física, es intrínseca, formal y constitutivamente, «nota-de» las demás. La versión intrínseca a las demás notas es una respectividad interna, y la índole física de cada nota en cuanto constitutivamente respectiva es ser «nota-de». Por ejemplo, la sensibilidad humana no es sólo «sensibilidad», sino que es «sensibilidad-de» esta física esencia racional. Este «de» no es un momento «añadido» a la nota, una especie de apéndice físico que la une a las demás, sino que pertenece, formal y constitutivamente, a la realidad física de cada nota. Es decir, no es que la sensibilidad sea lo que es por su entidad «absoluta», por así decirlo, y que sea «humana» por el hecho de que forma parte del hombre, sino que, por el contrario, la sensibilidad es, ya en su constitutiva realidad física, una sensibilidad constitutivamente «humana» y por eso es por lo que forma parte del hombre. La realidad de la sensibilidad humana es unitariamente «sensibilidad-de» esta humana esencia; el «de» le pertenece constitutivamente. La nota no es «nota» + «de» las demás, sino que es «nota-de» las demás. De suerte, que este «de» no sólo no es un añadido, por ejemplo, a la sensibilidad humana, sino que la distinción entre «nota» (sensibilidad) y «de» (humana) es una mera distinción de razón abstractiva *cum fundamento in re,* pero no una distinción real, como lo sería si fuera un «añadido». La versión intrínseca a cada nota es, concretamente, este «de». Dicho en otros términos, ninguna nota tiene sustantividad propia, ninguna es algo «sustantivo». Sustantividad sólo la tiene el sistema constitutivo *qua* sistema. Y en él, cada nota tiene un carácter física y constitutivamente «genitivo»: es «nota-de». Genitivo no significa generante; no se trata de una génesis, sería absurdo. «Genitivo» es un término gramatical. Y al usarlo aquí lo que quiero decir es que hay, en la realidad, en cuestión, un carácter físico según el cual cada nota esencial es «de» las demás. No es una respectividad meramente conceptual sino física.

Lo que con mayor claridad expresa este carácter unitario de la nota y del «de» es tal vez la forma gramatical en que se expresa muchas veces el genitivo en algunas lenguas semíticas. En nuestras lenguas indoeuropeas, para expresar esta «relación» se pone en genitivo, mediante una flexión nominal, el sujeto «de» quien es la cosa. Por ejemplo, para decir «casa de Pedro» se dirá *domus Petri,* que literalmente es «casa de-Pedro»; el «de» afecta morfológicamente a Pedro y no a la casa. Pero en algunas lenguas semíticas, a veces quien se pone en genitivo (digámoslo así) es la casa, pues lo que se quiere expresar formalmente es sólo la pertenencia de ella a Pedro; y así se dirá «casa-de Pedro». Es lo que se llama «estado constructo» del nombre (casa), a diferencia del «estado absoluto» en que queda Pedro. La casa no es casa

«sin más» sino que es formalmente «casa-de» Pedro, mientras que éste es sólo el término inafectado y absoluto de esta singular «relación». Juntos forman un todo unitario; por esto en el estado constructo, como es bien sabido, los dos términos forman una unidad semántica, morfológica y hasta prosódica, indisoluble. En esta unidad, el estado constructo expresa, pues, con todo rigor que el nombre en dicho estado envuelve como momento que *hic et nunc* le pertenece intrínsecamente, la versión al sustantivo absoluto y, por tanto, forma unidad sistemática con él. Huelga aclarar que cuando he dicho que se pone en «genitivo» la casa, no se trata de una terminación del tipo de la flexión nominal; sino que se expresa la «idea» del genitivo mediante algo que nada tiene que ver con la flexión nominal, sino mediante unas modificaciones de distinta índole. Sólo por razones semánticas, y para hacerme entender por los no familiarizados con las lenguas semíticas, he explicado el estado constructo como si fuera un genitivo flexivo. Como en español no hay flexión nominal me he servido de la preposición «de» unida con un guión, sea a Pedro (flexión), sea a casa (estado constructo).

En el ejemplo citado, trátase de una «relación» de pertenencia a Pedro, relación que es extrínseca a la casa en sí misma, pero que *hic et nunc* es intrínseca a su condición jurídica actual. Pero si trasladamos estas consideraciones a la realidad física de algo, entonces el estado constructo «nota-de» no expresaría una «relación» sino algo *toto caelo* distinto: la respectividad interna. Expresa que la realidad misma de la nota es la que por y desde sí misma, esto es, constitutivamente, es «realidad-de» las demás notas del sistema. Cada nota es *ab intrinseco* una nota de carácter físico «constructo» en cuanto realidad. «Genitivo» no significa, pues, «generante», ni «modificante» (flexivo), sino «constructo».

Aquí es donde palpamos la diferencia *primera* que existe

entre las cosas. Tratándose de la casa de Pedro, esta relación a Pedro no es intrínseca más que a la condición jurídica de la casa *hic et nunc*. Pero «ser esta casa» no es «ser de Pedro»; la casa podría cambiar de dueño y seguiría siendo la misma. Sin embargo, lo que es absolutamente intrínseco a la casa es serlo de «alguien». Este alguien puede ser desconocido, puede incluso no ser de «nadie». Pero el «nadie» es, explícita y formalmente, una versión a un viviente humano. Y esta versión a un viviente humano es absolutamente intrínseca a la casa en cuanto tal. Sin ella no sería formalmente casa. Esta versión de las cosas al viviente humano es lo que hace de ellas «cosas-sentido». El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter constructo se constituyen las posibilidades de la vida. Recíprocamente, el «de» expresa en esta línea que las cosas son, formalmente, «cosas-de» la vida. Si se borrara de ellas este «de» constitutivo de las «cosas-sentido» en cuanto tales, éstas dejarían de tener realidad en cuanto sentido. Pero nada más; porque persistiría la realidad física de lo que es, por ejemplo, la casa. En cambio, tratándose de la realidad, no en cuanto cosa que es un momento de la vida, sino de la realidad física en cuanto tal, entonces el «de» tiene un carácter y un alcance distinto. Si por imposible lográramos borrar, por ejemplo, en esta sensibilidad humana, el «de» según el cual ella es real y físicamente «nota-de» la esencia humana, dejarían de existir *eo ipso* como realidad física tanto la sensibilidad como la esencia humana entera. En el caso de la casa, si borráramos el «de» constitutivo de sus materiales, dejaría de existir no sólo la casa en cuanto casa, sino también la realidad física de lo que es casa. Aquí, el «de» constituye las «cosas-realidad». Por esto, las «cosas-sentido» no tienen esencia, sino tan sólo justamente eso: sentido. Esto es lo que queremos

decir cuando afirmamos que cada nota esencial tiene un carácter físico formal e intrínsecamente constructo. Aquí, recordémoslo, realidad física es realidad *qua* realidad; por tanto, su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico.

Pues bien, lo «construido» en este estado «constructo» lo está según la unidad sistemática de la esencia. Por un lado, en efecto, el «de», por ser un momento intrínseco y formal de *una* nota, hace que ésta tenga y sólo pueda tener esta su realidad física con aquellas otras «de» las que es nota. En su virtud, al ser por sí misma una «nota-de», es *eo ipso* una realidad en unidad intrínseca y formal con las demás del sistema. Pero, por otro lado, esto mismo acontece con *todas* las notas de dicho sistema. La sensibilidad es, ciertamente, sólo «sensibilidad-de» lo racional, pero a su vez también lo racional es solo «racionalidad-de» la sensibilidad. Esto es, todas las notas tienen carácter físico constructo. De donde se sigue que lo único que tiene carácter absoluto es justo el sistema mismo. Más tarde justificaremos esta afirmación. En su virtud, cada nota no es del sistema a título de mera «parte» suya, sino a título de «momento» de su unidad. El sistema y sólo el sistema mismo es aquello «de» quien son todas y cada una de las notas. Por ser de carácter constructo, esta unidad total es intrínseca y formal: tal es la unidad esencial. En su primer aspecto, como equivalente de un «desde sí mismas», el «por sí mismas» consiste en el carácter intrínseca y formalmente constructo de cada nota en orden a la realidad física. Estar vertida desde sí misma a las demás es simplemente tener realidad física sólo en esta unidad con ellas. La solidaridad a que nos referíamos antes era la designación provisional de este carácter metafísico.

Aun a riesgo de resultar insistente, tendré que volver repetidamente sobre esta idea del estado constructo, examinándola en sus distintos aspectos. Estamos esforzándonos, en efecto, por dar una conceptuación metafísica de la esencia y de sus notas, como momento de la sustantividad, a diferencia de la idea usual de la esencia como momento de la sustancialidad. Para ello necesitábamos encontrar un órganon conceptual distinto también del usual; y este órganon adecuado nos lo suministra el estado constructo. No se trata, pues, de una mera descripción o ilustración lingüística, sino de una estructura real y física, independientemente de las vicisitudes de su expresión gramatical.

Con ello hemos caracterizado globalmente, por así decirlo, la índole de la unidad esencial: es la unidad intrínseca de un sistema en el que sus notas constitutivas tienen por sí mismas el carácter físico «constructo» de ser «notas-de». Pero esto no es sino el primer paso en nuestro problema, pues de esta unidad, intrínsecamente sistemática, tenemos que preguntarnos ahora cuál es su razón formal, esto es, cuál es el carácter propio de esta unidad sistemática en cuanto tal.

Para precisar con alguna exactitud lo que he llamado unidad esencial o sistemática, comencemos por traer a la memoria los modos de unidad entitativa que distingue la filosofía clásica. Son muy varios, pero pueden reducirse a tres tipos fundamentales. Hay, en primer lugar, una que yo llamaría *unidad de conjunción:* es la que está formada por varios entes, cada uno de los cuales tiene realidad propia y separada de la de los demás independientemente de su conjunción. Aunque no se ha solido hablar más que de dos tipos de esta unidad, pienso que deben distinguirse tres: la simple conjunción, la adición y la ordenación. En segundo lugar, hay una *unidad de inherencia,* propia de un accidente con su sustancia; la razón formal del accidente consiste, en efecto, en ser actual o aptitudinalmente inherente a la

sustancia, y los distintos accidentes son categorialmente los distintos modos de inherir. En tercer lugar, hay la *unidad de sustancia*, sea que esté compuesta de distintos principios, de los cuales uno es potencia y otro su acto (unidad sustancial de composición), sea que carezca de toda composición de partes (unidad de simplicidad). Los dos primeros tipos de unidad son accidentales *(unitas per accidens)*; sólo el tercero sería unidad rigurosa y verdadera *(unitas per se)*, porque sólo la sustancia (οὐσία) sería por sí misma el ente rigurosa y absolutamente uno (ἕν).

Esta concepción de la unidad de lo real está toda ella montada sobre la idea de sustancia y accidente. En efecto, en la unidad que he llamado de conjunción, sus elementos son las unidades (μονάς) concebidas a modo de unidades sustanciales. En las unidades de inherencia es verdad que hay a veces unidades de varios accidentes y no sólo de accidente a sustancia; pero es siempre porque cada uno de dichos accidentes es directamente inherente a la misma sustancia que los demás, de suerte que entonces, indirectamente, forman entre sí una unidad, resultante de su inherencia a la misma sustancia. Finalmente, hay también unidad *per se*, que no es la de composición de principios sustanciales, sino que es la unidad de las potencias y de la sustancia; pero es porque estas potencias dimanan necesariamente de la sustancia, de suerte que es la unidad de sustancia la que constituye estas unidades. Toda esta concepción de la unidad del ente gira, pues, en torno a la idea de sustancia. No es un azar; es que desde Aristóteles, el ente *simpliciter* (ἁπλῶς) es la sustancia (οὐσία); es ella lo uno *per se* (ἕν καθ'αὑτό), y todo lo demás es uno tan sólo por referencia a ella.

Esto supuesto, lo que hemos llamado unidad esencial o sistemática no entra en ninguno de estos tipos. Es, ciertamente, una unidad *per se*, καθ'αὑτό, pero no es unidad *per se* del tipo de la unidad sustancial. Tampoco es un azar. Es que aquí, la realidad *simpliciter* no es la sustancia, sino la sustantividad. Y la esencia es un momento de la sustantividad y no de la sustancia. Lo cual nos fuerza a asignar a la unidad esencial una razón formal propia distinta de las anteriores.

La unidad esencial, evidentemente, no es una unidad de conjunción, porque ninguna de sus notas tiene sustantividad por sí propia independientemente del sistema del que es momento. Ya lo hemos visto repetidas veces. La unidad de conjunción es unidad *per accidens*, mientras que la unidad esencial es un *unum per se*, *un* ἕν καθ'αὑτό.

Pero esta unidad no es la unidad sustancial. Vimos, en efecto, que la sustantividad no es formalmente sustancialidad. Aun en aquellas realidades en que el ámbito de la sustantividad coincide exactamente con el de la sustancialidad, esta coincidencia es tan sólo «material», pero no es «formal». La sustantividad no tiene carácter de sujeto, sino de sistema, y su razón formal es la suficiencia constitucional. Ahora bien, la esencia es formalmente un momento de la sustantividad, y como tal, sus notas constitutivas tienen también, según vimos, carácter de sistema: es el subsistema o sistema fundamental. La esencia no es un momento de la perseidad de una sustancia, sino un momento de la suficiencia constitucional de un sistema. Por consiguiente, su unidad no es la unidad de una sustancia que fuera sujeto de sus propiedades, sino que es más bien una unidad de las «propiedades» mismas entre sí. No está dicho en ninguna parte que el tipo supremo de unidad *per se* sea la unidad sustancial. Hay unidades sistemáticas que son superiores a la unidad sustancial. Tal es el caso de todos los seres vivos, y sobre todo del hombre. En ellos, el área de la sustantivi-

dad rebasa el ámbito de la sustancialidad *stricto sensu.* Es que la sustancialidad es tan sólo un tipo de sustantividad entre otros. Por tanto, es un error tratar de reducir ésta a aquélla. Todas las realidades sustantivas intramundanas tienen, como vimos, un momento de sustancialidad; pero en ellas, su sustantividad tiene prioridad metafísica sobre su sustancialidad. Por esto, en la escala metafísica de las realidades asistimos a una progresiva sustantivación de la sustancialidad y no al revés, a una sustantificación de la sustantividad; el momento de sustancialidad se va esfumando a beneficio del momento de sustantividad. Pues bien, la unidad esencial es una unidad *per se,* pero de carácter formalmente sistemático y no sustancial. Es una unidad «entre» las notas constitutivas entre sí y no una unidad de ellas como momentos o principios sustanciales.

Podría pensarse entonces que la unidad esencial es una unidad de inherencia. Indicábamos, en efecto, que los accidentes pueden tener una unidad entre sí al ser inherentes a una misma sustancia. ¿No sería el caso de la unidad de las notas esenciales «entre sí»? Esto es imposible. Porque las notas esenciales forman una unidad *per se,* mientras que la unidad de inherencia es una unidad *per accidens.*

En definitiva, la unidad esencial no es unidad ni de conjunción, ni de inherencia, ni de sustancia. Es, ciertamente, una unidad *per se,* pero no de sustancia. Es unidad «entre» notas, pero no de inherencia. Así como la sustantividad es algo superior a la dualidad sustancia-accidente, así también la unidad esencial es una unidad de tipo superior: es justo unidad de sistema. Y entonces no es difícil conceptuar en qué consiste la razón formal de esta unidad.

Es, en primer lugar, una unidad *per se* de carácter sistemático. Para comprender lo que esto significa, repitamos lo que llevamos dicho con insistencia, a saber, que las notas

esenciales tienen en su realidad física un carácter constitutivamente constructo. Son formalmente «notas-de»; son las unas «notas-de» las otras, de todas las otras. Por eso el sustantivo absoluto «de» quien son notas no es un sujeto de ellas, sino el sistema unitario mismo que forman entre sí en virtud del carácter constructo de cada una. Su carácter formalmente constructo hace que las notas formen unidad *directamente* entre sí, no *indirectamente* a través de la misma sustancia a la que fueran inherentes. El carácter *per se* de la unidad esencial significa ser uno «directamente», por su intrínseco y formal carácter constructo. Y esto es lo que a su vez nos permite conceptuar con mayor rigor qué es ser «nota-de». A primera vista, toda nota es de alguien, y por tanto parece que toda nota de una realidad sustantiva es «nota-de». Pero esto es falso. Porque esto supone que aquello «de» quien una nota esencial es nota, es decir, su término absoluto, es primaria y formalmente un sujeto; en tal caso toda nota, sea o no esencial, sería siempre «nota-de». Ahora bien, el término absoluto de las notas esenciales no es un sujeto, sino la unidad misma de todas las notas. De donde se sigue que sólo son «notas-de» aquellas que por sí mismas y de un modo directo forman sistema. Es exactamente lo que antes dijimos, a saber, que la razón formal de las notas esenciales está en que son capaces de formar sistema por sí mismas. Sólo las notas esenciales se hallan en estado constructo, sólo ellas son «notas-de». Decir que son esenciales las notas necesarias y suficientes para formar sistema por sí mismas, es lo mismo que decir que son esenciales todas y solas las «notas-de», todas y solas las notas en estado constructo. Las demás notas forman sistema no directamente, sino fundadas en las esenciales. Por tanto, estas notas fundadas no son formalmente «notas-de»; tienen otro tipo de realidad que conceptuaremos en otro lugar.

De aquí se sigue, en segundo lugar, la razón formal de esta unidad esencial. La razón formal del accidente es «inherir» a una sustancia; por esto, su unidad es formalmente unidad de «in-herencia». Pues bien, una nota esencial o constitutiva es «nota-de». En su virtud, «esta nota» no puede tener realidad física sino «con» todas las demás notas de «esta» esencia física determinada. Por consiguiente, la razón formal de la nota esencial es «co-herir» con las demás. La unidad esencial es formalmente una unidad de «co-herencia» *per se*. Esta coherencia es la unidad formal del sistema en cuanto tal.

Coherencia es un carácter metafísico, esto es, un carácter físico de la realidad, pero de la realidad en cuanto tal. No se trata del correlato real de un concepto objetivo. En este sentido la esencia sería aquello en que la cosa «consiste» a diferencia de aquello que la cosa meramente «es» sin consistir en ello. Así, por ejemplo, este papel «es» blanco, pero no «consiste» en ser blanco. En cambio, el hombre no sólo «es» corpóreo, sino que, por lo menos parcialmente, «consiste» en corporeidad. Yo mismo, para simplificar la exposición de otros temas, he solido hablar de consistencia para contraponerla, por ejemplo, a la subsistencia, y he calificado a la esencia de consistencia en este sentido. Pero este es un concepto meramente indirecto de esencia, un concepto acotado por mera contraposición. Tomada no en contraposición, sino en sí misma como momento físico de lo real, la esencia no es consistencia, sino coherencia, porque la consistencia deriva de la coherencia: la realidad consiste justamente en aquello en lo que y por lo que es coherente. Pero no se confunda lo físico de la coherencia con otros caracteres físicos que pueden tener algunas realidades. Por un lado se podría pensar una vez más en la consistencia como en aquel carácter real según el cual unas realidades

son consistentes, a diferencia de otras, que son inconsistentes. Pero la esencia, esto es, la unidad coherencial tampoco es consistencia en este sentido, porque no todo lo coherente es forzosamente consistente; lo inconsistente mismo tiene su peculiar coherencia. La coherencia, esto es, la esencia, en lo real en cuanto tal, está allende la consistencia y la inconsistencia. Por otra parte, el vocablo coherencia puede llevar a pensar en una propiedad material de los cuerpos macroscópicamente considerados. Pero la coherencia no es esto. La coherencia de los cuerpos es más bien «cohesión». Es un vocablo que tiene el mismo origen etimológico que coherencia. Pero es normal que vocablos etimológicamente equivalentes se adscriban a líneas semánticas distintamente especializadas. Usando de esta libertad, diremos que los cuerpos tienen cohesión porque, como realidades, son coherentes. La coherencia es la condición, nada más que la condición, para que haya cohesión, y no al revés como si la cohesión fuera el único tipo de coherencia. La cohesión no es sino la forma macromaterial de la coherencia. En definitiva, la coherencia es un carácter físico de la realidad, pero en cuanto realidad. Y esta coherencia *per se* es el carácter y la razón formal de la unidad esencial.

Con ello, sin embargo, no se ha dicho todo lo necesario acerca de la unidad esencial. La unidad esencial, en efecto, es la unidad de coherencia *per se* de la esencia constitutiva. Su carácter primario es su índole física: toda unidad esencial constitutiva es física. Pero la recíproca no es cierta: no basta con que la unidad primaria de una realidad sea física para que esta unidad sea, sin más, formalmente esencial. Es necesario, pues, esclarecer algo más la índole física de la unidad de la esencia constitutiva *qua* esencia. Por otra parte, vimos también más arriba que la esencia es primaria y formalmente, la esencia «constitutiva»; pero, añadíamos,

esta esencia puede ser además quiddificable, esto es, puede tener como momento suyo eso que llamé esencia quidditativa. Esta esencia quidditativa parece que tiene, a su modo, una cierta unidad justamente *qua* quidditativa. Y entonces se pregunta qué es más precisamente esta unidad quidditativa dentro de la unidad física coherencial de la esencia constitutiva. He aquí las dos cuestiones que rápidamente hemos de dilucidar.

Ante todo, la índole física de la unidad de la esencia constitutiva *qua* esencia. Ya lo indicábamos al describir el carácter propio de la esencia al comienzo de esta parte del trabajo: hay distintas maneras de concebir el carácter físico de la esencia *qua* esencia. Y allí mismo expusimos y descartamos rápidamente una noción de la unidad física de la esencia constitutiva, insuficiente pero avalada no sólo por el lenguaje usual sino también, y sobre todo, por una gran filosofía, la filosofía de la India: las Upaniṣad entienden por esencia el *rasa-*. Pero ahora, para entrar en breve discusión con ella, vamos a interpretar esta noción en función de los conceptos que venimos desarrollando en nuestra idea de esencia. Tomemos una realidad sustantiva cualquiera. Cada una de las notas que hemos llamado constitutivas suyas sería como la «manifestación» física de una virtud o fuerza propia, de un principio activo intrínseco a aquella realidad: *cada nota,* en y por sí misma, sería, como nota, mera manifestación de ese principio activo de ella, principio que sería la verdadera nota, mejor dicho, lo verdaderamente constitutivo en ella. Nota constitutiva, pues, sería esta virtud o principio activo. Pues bien, concentremos todas estas virtudes o principios activos en una misma realidad, en un mismo «elemento». Este elemento que concentra en sí todas las virtudes dinámicas o principios activos cuya «manifestación» son las notas «formales», sería unitariamente «el» principio activo de la cosa entera, su esencia. Su unidad sería unidad de «concentración». Esta esencia no es una abstración, sino una realidad física tangible y separable: la savia, el semen, etc. Por eso la he llamado «elemento». Es una especie de extracto activo de la realidad en cuestión. Es justo la esencia como *rasa-*.

Así interpretada, por medio de los conceptos que hemos venido exponiendo aquí, esta idea de esencia contiene, en algunos puntos muy importantes, una certera visión del problema. No nos dejemos engañar por nuestra mentalidad occidental de prosapia helénica. Ante todo, se acentúa de un modo riguroso y en primer plano, el carácter propia y formalmente físico de la esencia. La savia no es nada comparable al correlato real de una definición o cosa semejante. Además, aunque en esta idea no aparece como concepto lo que hemos llamado aquí «lo constitutivo», sin embargo *in re, rasa-* es siempre lo que físicamente constituye a la realidad en cuestión, mediante una especie de operación activa, una operación «constituyente». No es la operación simplemente «ejecutada» por el principio activo, sino que es la propia índole activa *(svabhāva-)* de eso que hemos llamado principio. Para un indio, la esencia es formalmente «constituyente» en la acepción activa del vocablo, mientras que para un griego la esencia es simplemente lo que la cosa formalmente «es». Esta esencia constituyente no es tan sólo un principio del que «nacen» (φύειν) las notas de la cosa, sino un momento intrínseco de la nota misma, incluido en su realidad «formal» por así decirlo; algo así como la vida que tiene la hoja de un árbol; si no estuviera viva en sí misma, no sería hoja. La hoja no es sino la manifestación morfológica ya constituida de su propia y formal vida. Esencia no es «morfología», como para un griego, sino «constitucionalidad». Ahora bien, aún dejando de lado por un instante este

modo de entender la constitución como operación activa y como manifestación, no puede negarse que esta concepción de la esencia carga el acento sobre el carácter físico de la constitución misma, a diferencia del concepto griego para el que la constitución sería la simple configuración formal en que «está» una realidad. Nada más verdadero que ese carácter físico, y —si se me permite la redundancia— nada más verdadero que ese carácter constituyente de lo constitutivo. No sólo esto, sino que la esencia, como constitutivo de la realidad, no es esa unidad de rasgos típicos que los griegos llamaron eidos, especie. No es que la esencia como *rasa-* carezca de ellos; los tiene, efectivamente, y no podría por menos de ser así. Pero sus rasgos no se parecen en nada a los del eidos de la cosa. El eidos griego sería para un indio la esencia ya «constituida» *(svarūpa-);* pero la verdadera esencia sería la esencia «constituyente»; y en cuanto tal sus rasgos no tienen la menor relación «formal» con los rasgos del eidos. Y esto es innegablemente verdad. Aquí mismo insistía más arriba en que la nota constitutiva de un albino se halla seguramente en alguna modalidad de algún ácido nucléico o cosa parecida (lo ignoro), en algo, en todo caso, cuyos «rasgos» nada tienen que ver con el albinismo como rasgo, como nota de un eidos.

Todo esto es verdad, en términos generales, y en ello estriba precisamente lo aceptable de la noción india de esencia. Sin embargo, no es una noción suficiente. Como ya lo hacía notar páginas atrás, salta a la vista que en esta concepción la esencia es algo sustancial; *rasa-* es una sustancia. Tan es así, que es perfectamente separable. Por eso la he llamado «elemento». Ahora bien, la esencia es un momento de la sustantividad y no de la sustancialidad; mucho menos aún, un «elemento» de ésta. Físico no es sinónimo de sustancial ni de elemental. La esencia tiene carácter físico, pero

es en el orden de la sustantividad. Esto supuesto, la esencia como *rasa-* no es ni necesaria ni suficiente.

Ante todo, no es necesaria. No todas las realidades del mundo, en efecto, poseen *rasa-* en el sentido que se pretende; las realidades materiales carecen de él. Pero como tratándose de una metafísica intramundana nos encontramos con que las realidades más importantes del mundo, en cuanto realidades (los seres vivos y los hombres no son sólo «otras» realidades que las materiales, sino que tienen superior grado de realidad que éstas), poseen *rasa-*, podemos prescindir de esta primera consideración y examinar la idea de *rasa-* en sí misma.

Esta idea no es suficiente, porque con ella no se nos dice en qué consiste la esencialidad misma del *rasa-*. En primer lugar, que el *rasa-* como esencia tenga carácter «constituyente», no significa que la constitución tenga, forzosamente, carácter «activo». Lo propio de la esencia es, simplemente, «constituir». Que la constitución se lleve a cabo activamente, es cosa que concierne al mecanismo, por así decirlo, de la constitución, pero no es aquello en que la constitución consiste formalmente. La esencia, en efecto, es un momento físico de la sustantividad y, por tanto, las notas constitucionales no están fundadas en la esencia en forma de originación, sino en forma de determinación funcional. Lo primero es lo propio de la sustancia; lo segundo, es lo propio de la sustantividad. Pero, en segundo lugar, y sobre todo, aún prescindiendo del carácter constituyente del *rasa-*, no se nos dice en qué consiste su formal esencialidad. No hay la menor duda, en efecto, de que del *rasa-* mismo puede y debe preguntarse cuál es su esencia. De nada nos sirve para estos efectos que se nos diga que en el *rasa-* «todo» es esencia y que en él está «toda» la esencia de la cosa; hace falta que se nos diga qué es este todo, cuál es su contenido, es decir,

en qué consiste que una nota sea esencial; y además es necesario saber en qué consiste su unidad total. Mientras no se aclaren estos puntos, sabremos que el *rasa-* es esencia; pero no sabremos en qué consiste que *rasa-* sea esencia, no habremos aprehendido el *rasa-* en tanto que esencia. Ahora bien, sobre ambos puntos nos quedamos sin ideas precisas. Esto es claro por lo que concierne al «contenido» del *rasa-*, a sus notas constitutivas *qua* constitutivas. Pero no lo es menos por lo que concierne a su unidad en cuanto tal. La unidad esencial del *rasa-* no puede ser simple «concentración». Es verdad que «materialmente» la esencia contiene todas las notas necesarias y suficientes para que la realidad esenciada tenga todas sus demás notas, y en este sentido puede hablarse de «concentración» de notas constitutivas. Pero esto no pasa de ser una unidad material. Nada se dice del carácter formal de esta unidad, que podría ser de conjunción, de sustancia, etc. Pero ya hemos visto que la razón formal de esta unidad es la co-herencia. La idea del *rasa-*, pues, no ha rozado ni el problema de las notas constitutivas, ni el de la razón formal de su unidad. No nos dice en qué consiste la esencialidad del *rasa-*. No es un azar: las Upanisad más antiguas (sólo a ellas me estoy refiriendo en esta exposición y discusión del *rasa-)* tienen todos los caracteres de una filosofía arcaica como la de nuestros presocráticos; y al igual de lo que acontece con éstos, sería quimérico pedirles precisiones conceptuales que sólo pueden venir más tarde. Sin embargo, era importante no pasar por alto esta noción de *rasa-*, no por mera curiosidad informativa, sino porque responde a un natural punto de partida de la inteligencia cuando se enfrenta con la realidad, a saber, el considerar que la esencia es «algo» esencial que en una u otra forma encierra en sí todo lo que es la cosa (la realidad esenciada). En este «algo» la India vio una especie de fuerza o principio activo «concentrado»; Grecia, en cambio, vio en ese «algo» un principio conformante en el sentido de momento eidético (μορφή). Pero ambas mentalidades parten incoativamente de un mismo punto. El término de la vía de las Upanisad fue la realidad como «engendro» (*bhūtāni*) en la acepción no peyorativa sino etimológica del vocablo; el término de la vía de los griegos fue la realidad como ente (τὰ ὄντα). Pues bien, la unidad esencial de la esencia constitutiva es, ciertamente, una unidad física, pero no es una unidad ni de concentración ni eidética: es una unidad de coherencia.

He aquí lo que quería precisar a propósito de la unidad esencial constitutiva. Pero esta esencia, decía, puede ser quiddificable, esto es, puede tener como momento intrínseco suyo una esencia quidditativa. Ahora bien, la esencia quidditativa tiene una innegable unidad. Podemos reconocer, en efecto, si dos o varias realidades sustantivas pertenecen o no a la «misma» especie, lo cual muestra inequívocamente que entre las notas de la esencia constitutiva de una realidad hay alguna unidad propiamente quidditativa. ¿De qué unidad se trata? Esta es la cuestión. Que «ambas» esencias no se identifican sin más, es claro, puesto que no toda esencia constitutiva es quiddificable y, por tanto, la unidad constitutiva no es, sin más, una unidad quidditativa. Por consiguiente, en estas realidades sustantivas, cuya esencia constitutiva es especiable, surge un grave problema: ¿es que existen en ellas dos unidades esenciales? Es la segunda cuestión que había que tratar para acabar de precisar la idea de la unidad esencial.

Para decidirlo, es menester ceñir con rigor la cuestión. Ante todo, no se trata de la relación entre la unidad de la esencia física de cada realidad sustantiva con la unidad de la especie. Porque la unidad de la especie envuelve como uno de sus momentos—no el único—el ser «común» a todos los

individuos. En este aspecto, la unidad de la especie es unidad en el sentido de «comunidad». Pero para que algo sea común a todas las realidades sustantivas individuales en su esencia física, es necesario que comience por estar poseído por cada una de ellas. Ahora bien, lo común en cuanto común tiene tan sólo una unidad conceptiva. En cambio lo común en cuanto poseído por cada esencia física tiene el carácter físico de esta última, la cual es una esencia constitutiva dotada de una unidad que no sólo no es unidad de comunidad sino que es todo lo contrario: es una unidad que reposa sobre sí misma en su constitutiva e incomunicable «individualidad». Como es sabido, ya Aristóteles distinguió frente a Platón estos dos tipos de unidad, de ἕν. Por consiguiente, la cuestión radical acerca de la unidad esencial está en la estructura misma de la esencia constitutiva, dentro de ella, dentro de cada realidad sustantiva individual y no en su posible comunidad con otras.

La cuestión es, entonces, la siguiente. En virtud de lo que hemos llamado esencia constitutiva, cada realidad sustantiva tiene su unidad entitativa (como suele decirse) individual o numérica, según la cual es, por ejemplo, «este» hombre y no otro. Pero «este» hombre es, además, «hombre» y no «perro», es decir, tiene una esencia específica que le es propia. Ahora bien, «ser-hombre» es una unidad de notas distinta de «ser-perro», una unidad esencial propia. Y como «ser hombre» es propio de «este» hombre, nos preguntamos qué tipo de unidad posee en «este» hombre su propio «ser-hombre», esto es, la esencia específica *qua* esencia.

Desde luego, esta esencia específica o quidditativa *qua* esencia, no posee en cada individuo una unidad física y numeral propia. Tiene tan sólo lo que hemos llamado aquí la co-herencia de la esencia constitutiva entera de la que la esencia quidditativa es su momento específico. Si así no

fuera, en cada realidad esenciada habría dos esencias numeralmente distintas, la esencia constitutiva y la esencia quidditativa, lo cual es absurdo, porque entonces habría no una sino dos realidades esenciadas. En la realidad esenciada no hay sino una sola esencia física, la esencia constitutiva, y una sola unidad física esencial, la unidad coherencial de sus notas. Pero observaba ya que la esencia quidditativa alguna unidad propia tiene *qua* esencia, puesto que al ver una realidad sustantiva puedo, a veces, reconocer *en ella misma* que es de misma especie que otras, lo cual sería imposible si los caracteres específicos no poseyeran alguna unidad dentro de cada realidad esenciada. Uniendo ambas afirmaciones, a saber, la ausencia de unidad física y la posesión de alguna unidad específica, diremos que entre ambas «unidades» hay sólo una distinción de razón fundada en la realidad. Pero esto no nos dice en qué consiste la unidad esencial quidditativa, sino en qué no consiste, a saber, en ser unidad física. Para averiguar la índole de dicha unidad, el camino nos está trazado al decir que se distingue de la unidad física con un fundamento *real*: si precisamos cuál es este fundamento, habremos precisado *eo ipso* en qué consiste positivamente, dentro de cada individuo, la unidad esencial específica en cuanto tal.

La filosofía usual, partiendo de que la comunidad de especie es en sí misma «mera comunidad», descubre el fundamento de la comunidad en la simple similitud de los individuos entre sí. De ahí que dentro de la unidad entitativa y numeral de cada individuo haya algo así como una unidad de fisonomía específica: es la *unitas formalis,* la unidad formal .No es unidad numeral, pero sería una verdadera unidad, sólo que «menor» que la numeral, *minor numerali.* La prueba está, se nos dice, en que puedo definir esta unidad prescindiendo de la unidad física de cada individuo. Esta

unidad formal sería la unidad propia de la esencia *qua* esencia. Y es esta unidad la que se distinguiría, con distinción de razón fundada en la realidad, de la unidad entitativa de cada individuo.

Esta concepción de la unidad esencial *qua* esencial, está montada, según se ve, sobre la identidad de esencia y quiddidad. Pero esto no es exacto, porque no toda esencia física es quidditativa; puede ser solamente constitutiva; no es necesario insistir más en ello. Pero aún pasando por alto este grave punto y limitándonos a la quiddidad, no es posible conceptuar la unidad quidditativa como una unidad formal. Y esto por varias razones. En primer lugar, el que la quiddidad sea definible dentro de cada individuo independientemente de su física entidad individual, lo único que prueba es que existe, efectivamente, una unidad quidditativa *qua* quidditativa, pero no prueba que esta unidad sea precisamente una unidad formal; esto es, deja abierto el carácter de la unidad definida. Veremos que la definibilidad es compatible con otra concepción de la unidad quidditativa. En segundo lugar, no se nos dice qué función desempeña esta unidad formal dentro de la entidad física del individuo. Y este silencio no es un azar: es que la unidad formal en cuanto tal no puede desempeñar ninguna función positiva en la realidad física del individuo. Sea una realidad A; el que otra realidad B sea simplemente semejante a A, es decir, la mera similitud de B con A no desempeña ni puede desempeñar función alguna en la constitución de B. Ahora bien, la idea de unidad formal está fundada en la idea de similitud; por esto la unidad formal no desempeña ninguna función en la constitución esencial de una realidad sustantiva. Y esto, bien mirado, es insatisfactorio: ¿puede decirse que la unidad de los rasgos específicos de una realidad sustantiva individual no desempeña ninguna función en su constitución? En tercer lugar,

no es que esta unidad formal no exista; lo que sucede es que la unidad específica no es mera unidad formal. Y esto es lo decisivo. La unidad formal existe, porque existe, efectivamente, similitud constitutiva entre los distintos individuos. Pero esta comunidad por similitud es la comunidad de una simple «clase», una clase «natural», en el mejor de los casos; pero nada más. Lo que la similitud constituye es una clase. Ahora bien, toda especie es clase, pero no toda clase es especie. Lo cual significa que ambas comunidades —la de clase y la de especie—se distinguen entre sí por su modo mismo de ser comunes. En la comunidad de clase, los individuos simplemente «están» en comunidad porque existe una similitud de rasgos, por su unidad formal. Pese a todas las apariencias en contrario, la idea de unidad formal está fundada en la idea de similitud; y en ello estriba su radical insuficiencia: conduce a una clase, pero no a una especie. En cambio, la comunidad de especie posee *in re* un fundamento distinto de la mera similitud y, por consiguiente, su comunidad es algo distinto del mero «estar» en comunidad. Lo cual significa que, dentro de cada individuo, la unidad quidditativa *qua* quidditativa se distingue de la unidad física por un *fundamento* distinto de la mera similitud con otros individuos, y que, por consiguiente, es otro *tipo de unidad* diferente de la unidad formal, una unidad que desempeña *eo ipso* una *función positiva* dentro de la esencia constitutiva.

Ante todo, *el fundamento* de la comunidad específica. Es cosa que ya expusimos; recojamos tan sólo, desde el ángulo del problema que nos ocupa ahora, algunas de las ideas anteriormente desarrolladas. Lo específico, decíamos, es algo ciertamente «común», pero algo que es común por estar «comunicado»; sólo en la medida en que algo está comunicado o es comunicable puede ser específicamente común. Esta comu-

nicación es lo que llamábamos multiplicación por transmisión. En su virtud, la comunidad específica *qua* comunidad no es «mera similitud» en que se «está» sino una similitud a que se «llega», esto es, una «similitud genética». De aquí el fundamento de la especificidad: es aquello que dentro de cada individuo lleva a la comunicación, a saber, la generación. ¿Qué es la generación, es decir, qué es lo que en ella se transmite? En la generación no se transmite toda la esencia constitutiva, porque toda esencia generable tiene una estricta individualidad. Lo que se transmite no es, sin embargo, formalmente una «parte física» de la esencia constitutiva, ni tan siquiera de la realidad sustantiva. La generación envuelve, ciertamente, un «transporte» de sustancias de los generantes a los generados. Pero lo que hace que este transporte sea formalmente generación es que, por la acción ejecutada por los generantes, esas sustancias «transportadas» constituyen una «replicación» (no una mera réplica) de la índole constitutiva de los generantes, esto es, una replicación de la índole de algunas de sus notas constitutivas (ya vimos cuáles). Es lo que llamé «esquema constitutivo». Lo transmitido es, pues, el esquema constitutivo mismo. En su virtud, la realidad generada tiene en su esencia constitutiva un esquema constitutivo «igual» al de las esencias constitutivas de sus generantes. Como acción transmisora, por tanto, la generación consiste, formalmente, en la replicación de la «constitución»; la generación es, formalmente, «reconstitución». Y esta reconstitución es lo que antes llamábamos causalidad paradigmática; es, en rigor, causalidad «reconstitutiva». La generación es, formalmente, un fenómeno de sustantividad y no de sustancialidad: no es transporte de sustancias sino reconstitución de la sustantividad. Que lo transmitido sea, precisa y formalmente, sólo el esquema constitutivo: tal es el concepto riguroso de lo que hemos venido

llamando «momento» de la esencia constitutiva. Y en esta igualdad del esquema constitutivo en cuanto genéticamente transmisible, consiste la esencia quidditativa. La esencia quidditativa es, pues, mero momento de la esencia constitutiva. Esta esencia quidditativa no es «la» esencia completa *qua* esencia de la realidad sustantiva, porque como ya vimos, aquélla es de suyo algo meramente «diferendo» y, por tanto, no puede tener realidad *qua* esencia sino «en» su «diferencia» esencial; esta unidad intrínseca de la esencia quidditativa, en su diferencia esencial, es la esencia constitutiva. Recíprocamente, la esencia constitutiva es quiddificable sólo cuando puede transmitir genéticamente eso que en ella es tan sólo «momento» esencial suyo, su esquema constitutivo; y este momento suyo es la esencia quidditativa. Dicho en otros términos: la condición necesaria y suficiente para que una esencia constitutiva sea especiable o quiddificable es que sea esquematizable. No toda esencia constitutiva está «construida» sobre un esquema físico. La realidad de la especie en cada individuo no es, pues, en primera línea la realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un esquema constitutivo en una esencia constitutiva. Por esto, la especie como problema no es el problema de los universales, esto es, no es el problema del concepto específico, sino el problema de si toda esencia está o no físicamente edificada sobre un esquema constitutivo.

En definitiva, la comunidad específica *qua* comunidad no es «mera similitud» sino «similitud genética». Su fundamento dentro de cada uno de los individuos es la generación, la reconstitución del esquema constitutivo. Desde el punto de vista del generante, esto es, como principio de la generación, el esquema constitutivo replicante es lo que hemos llamado *phylum*. Desde el punto de vista del generado, esto es, como término de la generación, el esquema constitutivo re-

plicado en aquél, hace de él una realidad que emerge como tal dentro de un *phylum*. No son sino dos aspectos de un mismo fenómeno: la pertenencia (como principio o como término) a un *phylum* determinado. Entonces podemos describir el fenómeno de la especificidad, como ya lo hicimos antes, desde otro punto de vista: la esencia quidditativa o especie es el grupo de caracteres por los que una realidad sustantiva pertenece a un *phylum* determinado. Ambos conceptos físicos de la especificidad son perfectamente idénticos: dentro de cada individuo su momento específico es su esquema constitutivo o filético, fundado en la generabilidad de la esencia constitutiva. Esta noción de especie es física y no conceptiva. Es la que de una manera, ciertamente insuficiente, resuena en los antiguos textos indios, en los cuales las cosas son, como dijimos, *bhūtāni* «engendros» y no simples «entes» (ὄντα) dotados de estructura conceptiva (género, diferencia, especie).

Esto supuesto, después de haber precisado el fundamento de la especificidad y su contenido, el esquema constitutivo, nos preguntamos cuál es *el carácter de la unidad* de este esquema constitutivo dentro de cada individuo de la especie.

La esencia quidditativa es lo replicable, lo reconstituible. Esto que es replicable es siempre y sólo un momento de la esencia constitutiva. Pero puedo entenderlo *dentro de ella* de dos maneras distintas. Puedo entenderlo primeramente *en tanto que momento de la esencia* constitutiva. Y entonces, como mero momento de ésta, lo replicable no tiene ninguna unidad física propia y peculiar; tiene tan sólo la unidad coherencial de la esencia constitutiva de la que no es sino momento.

Pero puedo considerar lo replicable, lo reconstituible de la esencia constitutiva, de una manera distinta, a saber, no en tanto que momento de ella, sino en tanto que replicable,

en tanto que reconstituible. Y esta es la pregunta: lo replicable *en tanto que replicable* ¿tiene alguna unidad propia aunque no sea la física unidad de coherencia? Que el esquema constitutivo, esto es, la esencia quidditativa, posea unidad dentro de la esencia constitutiva es algo innegable. Pero no por razones de «tipicidad», por así decirlo, sino por una razón distinta sumamente concreta: por la generación. La generación es reconstitución del esquema constitutivo. Con lo cual, el fenómeno de la transmisión genética ha desgajado el esquema constitutivo como momento autónomo de las esencias constitutivas. Lo ha desjagado, ante todo, en la línea de la transmisión misma. No ciertamente en el sentido de conferir realidad «separada» o «separable» al esquema constitutivo (sería el χωρισμός platónico), ni en el sentido de la identidad entre la esencia del generando y la forma sustancial (fue la concepción aristotélica), sino en el sentido de ser el único momento que es «igual» en la generación de la estricta realidad individual de la esencia constitutiva. La generación, en efecto, es un fenómeno de sustantividad y no de sustancialidad. En su virtud, la igualdad genética no es, formalmente, la unidad de un tronco de donde los individuos emergen, sino el igual modo de constituirse como sustantividad: por «replicación» del esquema constitutivo. Es la igualdad de un momento recurrente de la sustantividad, no la igualdad de un principio sustancial. Y esta unidad del esquema constitutivo genéticamente desgajada es justo la definición estricta del *phylum*: tal es la autonomía del esquema constitutivo desgajado como algo «transmitido». Pero, además, el esquema constitutivo está desgajado dentro de cada individuo como algo «transmisible»; y esta autonomía del esquema constitutivo, como algo generable en tanto que generable, es la unidad de dicho esquema, la unidad de la quididad, dentro de cada esencia constitutiva. La generación

desgaja así la unidad del esquema, lo constitutivo dentro de cada individuo. Ahora bien, esta unidad no es meramente negativa; es decir, no se trata de un «mero grupo» de notas, indiferente de suyo a ser momento de una unidad completa (la unidad de la esencia constitutiva), sino que es una unidad positiva. Porque si bien es cierto que el esquema constitutivo no es la esencia completa de la realidad esenciada es, sin embargo, el momento «diferendo» de ella, y a fuer de tal tiene verdadera unidad positiva. Esta unidad es el término preciso y formal del desgajamiento genético en cuanto tal.

¿Cuál es el tipo de esta unidad? No es, repitámoslo hasta la saciedad, una unidad física coherencial. Pero tampoco es simple unidad formal en el sentido de la filosofía escolástica. No es, en efecto, unidad «fisonómica» de rasgos, sino unidad «generable», apoyada en la realidad física de notas generantes. Ahora bien, las notas generantes forman un subsistema físico dentro de la esencia constitutiva; es el subsistema generador de cada individuo. Y este subsistema es *eo ipso* el subsistema físico «quiddificador». En su virtud, su término aunque no tenga unidad física propia dentro de la esencia constitutiva, posee, sin embargo, una unidad *sui generis:* la unidad de lo generable en cuanto tal. Esta unidad, en efecto, es, ante todo, el término del físico subsistema generador. Pero, ¿en qué sentido es término de él? No lo es tan sólo al modo como un acto es término de una potencia que lo ejecuta; en este sentido, el acto de una potencia es, en cuanto mero término suyo, algo solamente «posible». Pero la unidad de lo generable es una unidad ya «actual». Porque el subsistema generador, a la vez que «potencia» de la sustancia en orden a la producción de la generación, es un subsistema que «delimita» un momento de la sustantividad en orden a la replicabilidad. Lo «replicable», en cuanto tal, antes de estar efectivamente «replicado», está ya delimitado en

acto, como replicable, en la esencia constitutiva. Esto es, lo generador tiene dos aspectos: uno, el ser una potencia de la sustancialidad, y otro, el ser un subsistema de la sustantividad. En el primer aspecto es la capacidad de «producir» la replicación; en el segundo es lo «delimitador» de lo replicable en la esencia constitutiva. En el primer aspecto, aún no ha pasado al acto; la generación es aún meramente posible. Pero en el segundo, está ya en acto, puesto que lo replicable en cuanto tal está ya actualmente delimitado como momento, haya o no replicación efectiva. El acto no es sólo acto de una potencia, sino también un acto de índole distinta: el acto de una delimitación sistemática en la sustantividad. La generación, decía antes, desgaja la autonomía del esquema constitutivo, de lo replicable. Ahora podemos dar de ello un concepto estricto y riguroso: desgajamiento es delimitación actual, la actualidad de lo replicable en cuanto replicable.

En su virtud, el esquema constitutivo o quiddidad es, pues, dentro de la esencia constitutiva una unidad superior a la meramente formal. No es, ciertamente, una unidad física coherencial. Pero en cuanto que es término actual de un subsistema físico es una unidad más que formal. Yo diría que es una unidad «menor» que la numeral, *minor numerali;* pero «mayor» que la formal, *major formali.* Esta unidad *sui generis* es la que llamaría «unidad filética». Y esta es la unidad propia de la esencia quidditativa dentro de la constitutiva. Entre la unidad filética de la esencia quidditativa y la unidad física coherencial de la esencia constitutiva hay una mera distinción de razón, porque el esquema constitutivo no forma un sistema completo sino que es tan sólo el momento diferendo, desgajado como tal dentro del único sistema completo, de la esencia constitutiva.

Este momento que está ya actualmente delimitado, es

lo que da a lo replicable su unidad de fisonomía, su unidad formal. Esta unidad formal existe, pero está fundada en la unidad filética. Y ésta es la razón por la que la definibilidad no prueba que la unidad quidditativa sea meramente formal. Prueba, sí, que en la unidad quidditativa hay *assertive* una unidad formal; pero no prueba *exclussive* que sólo en ella consista la unidad quidditativa. La unidad formal de lo quidditativo no es sino la mitad de la unidad quidditativa: la unidad de fisonomía. Le falta la otra mitad: que la fisonomía sea transmisible. Los dos aspectos a una son la unidad filética de la quiddidad. La unidad filética es el momento de la unidad coherencial desgajado por el subsistema generador; es también lo que confiere cierta unidad cuasi-coherencial a cada individuo con todos los demás de su especie, algo que pudiéramos llamar «respecto coherencial» de los individuos entre sí; y en este respecto consiste su unidad filética. Y esto es lo que, una vez constituido, define la definición. La definición define lo ya delimitado, pero la unidad filética es lo que por delimitación hace que la realidad sea definible.

En una palabra, lo quidditativo en cuanto tal tiene, dentro de cada individuo, una unidad cuyo *fundamento* es la generación, y cuyo *carácter* propio es ser unidad filética, menor que la numeral, pero mayor que la formal, y distinta, sólo con distinción de razón de la unidad coherencial de la esencia constitutiva. En su virtud, la unidad filética desempeña una *función propia* en la estructura misma de la esencia constitutiva. Sólo haciéndolo ver habremos mostrado la interna articulación de la esencia quidditativa con la esencia constitutiva.

La quiddidad o esquema constitutivo es el momento específico de la esencia constitutiva. Pudiera pensarse, por tanto, que su función propia es una función primaria que ella posee de por sí y que consistiría en conferir a la realidad individual su especificidad. Pero esto no es exacto, porque la quiddidad no es un momento primario de la realidad en cuanto tal, sino un momento derivado, propio tan sólo, de algunas realidades. La existencia de la quiddidad pende, en efecto, de la especiabilidad de la esencia constitutiva; el individuo no es una realización individual de lo específico, sino que, por el contrario, la especie es la expansión de la esencia constitutiva individual. Por consiguiente, es ésta y sólo ésta la que en última instancia posee la función propiamente especificante.

Esta función propia no es, pues, una función que, primaria y formalmente, desempeña la unidad filética por sí misma, como si fuera ella la que estructurara la esencia de la realidad sustantiva, sino que por el contrario, es una función que ella recibe primariamente de la esencia constitutiva.

La unidad filética, decía, es el momento de la unidad coherencial misma, desgajado dentro de ella por su subsistema generador. Este subsistema es algo físicamente real y pertenece formalmente a la esencia constitutiva, y a su unidad coherencial, al igual que el resto de las notas de la esencia constitutiva. Ahora bien, este subsistema no es un mero aditamento a la esencia constitutiva, como si *después* de ser ésta lo que es, tuviera, *además*, supererogatoriamente un subsistema capaz de replicar la unidad coherencial. Esto no es verdad. A la esencia constitutiva de estas realidades le pertenece esencialmente *qua* constitutiva, su propia capacidad de replicación; no le es esencial replicarse, pero sí el poder replicarse. De suerte que sin este subsistema generador, la presunta esencia constitutiva no sería tal esencia constitutiva. En su virtud, la esencia constitutiva de estas realidades esenciadas es *esencialmente* quiddificable, tiene *esencialmente* delimitada en acto su propio esquema constitutivo, cosa que no acontece en las realidades singulares, cada una de las

cuales sería lo que es aunque no formase clase con otras. Ser esencialmente quiddificable no significa pertenecer esencialmente a una especie que fuera κατὰ φύσιν anterior al individuo, sino que significa estar desgajando esencialmente desde dentro de sí el momento de especificidad. Entonces, si bien es verdad que sin unidad coherencial no hay unidad filética, no lo es menos que en estas realidades, sin filetización, sin delimitación actual de su esquema constitutivo, no habría unidad coherencial. De aquí la función propia que lo quidditativo ha recibido de lo constitutivo. La «potencialidad» de reconstitución es, en estas realidades, un momento constitutivo o esencial de la constitución primaria del individuo. En estas realidades, el individuo no podría tener realidad individual si no fuera generable. Y esta generabilidad es una versión de cada individuo a los demás, no a tales o cuales determinadamente, sino a los demás en cuanto meros otros. Por consiguiente, la versión a los demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma. En estas realidades, pues, el individuo no tendría coherencia individual si no tuviera un respecto coherencial a los demás. Y recíprocamente, no tendría respecto coherencial si no tuviera unidad coherencial. Esto es, la estructura de su coherencia individual es *eo ipso* el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada individuo. En cierto modo, pues, cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás.

Este respecto coherencial está lleno de graves consecuencias metafísicas. Cada individuo, digo, lleva, en cierto modo, dentro de sí a los demás. Pues bien, este cierto modo consiste, precisa y formalmente, en tres caracteres metafísicos. Ante todo, la esencia constitutiva en cuanto tal es lo que ella es, sin la menor referencia otras realidades. No toda

esencia constitutiva es quiddificable, y aunque lo sea, la razón formal de la esencialidad no es la especificidad. Pero al ser quiddificada o filetizada, está, constitutivamente, referida a otros individuos, y en su constitutiva individualidad es algo contra-distinto de esos otros que, por versión hacia ellos, lleva dentro de sí. Esto es, cada esencia individual es, entonces, algo «en sí» respecto de los demás. Ser en sí, como contradistinto a los otros, es el primer carácter del modo de llevarlos dentro de sí. La realidad individual no es algo «en sí» sino en la medida en que está filetizada. Pero, además, en esta unidad filética y sólo en ella, cada esencia individual tiene algo en «común» con las demás, y lo tiene en cuanto tiene un esquema constitutivo «recibido». No se trata de que cada individuo tenga, por su propia índole, antepasados y descendientes. Que tenga antepasados es forzoso, y aunque no tenga descendientes es forzoso que los pueda tener. Pero no se trata de esto sino de la razón esencial de esta doble forzosidad, a saber, la actualidad delimitada de lo generable en cuanto tal, del esquema constitutivo, dentro de la esencia constitutiva de cada cual. Por tener este esquema constitutivo, delimitado en acto dentro de la propia esencia constitutiva, es por lo que cada esencia individual tiene su esquema constitutivo «recibido» y «común». Los individuos ascendientes o descendientes, esto es, la «ascendencia» y la «descendencia» en cuanto tales son posibles tan sólo fundadas en el carácter recibido y común del esquema constitutivo, esto es, del esquema constitutivo delimitado en acto en cada individuo. En sí, originado y común, son los tres momentos de la unidad filética, del respecto coherencial en cuanto tal, los tres modos según los cuales los demás están dentro de cada esencia individual. Por tanto, son tres caracteres metafísicos que *per modum unius*

posee la esencia constitutiva de las realidades generables en virtud del respecto coherencial, de la versión a los demás en cuanto otros. Y como esta versión, este respecto, es el término actual (en el sentido antes explicado) de un subsistema físico de la esencia constitutiva, resulta que la unidad coherencial tiene *desde sí misma* y esencialmente, en acto delimitado, su versión a los demás, y es, por tanto, esencialmente algo en sí, algo originado, y algo común. Tal es la función propia que la unidad coherencial de la esencia constitutiva confiere por desgajamiento a su momento filético: hace de ella una unidad consigo, una unidad de originación, una unidad de comunicación. Sin esta función no sólo no *habría* εἶδος, *species,* sino que lo habido mismo no *sería* εἶδος, *species.* Recíprocamente, gracias a ella, εἶδος, *species,* es algo más que el momento formal de la realidad especiada; es la expresión de la unidad filética, esto es, de la unidad coherencial en cuanto comunicable.

Pero como no toda esencia constitutiva es quiddificable, y como aún en el caso en que lo sea, la esencia quidditativa se funda en la constitutiva, resulta que la esencia en cuanto tal no es sino la esencia constitutiva, y que la unidad esencial es, formalmente, la unidad coherencial. Esta unidad es la que compete a las notas constitutivas de toda realidad sustantiva; es la estructura según la cual, cada nota está intrínsecamente vertida a las demás «desde sí misma». Este «desde sí misma» es, formalmente, la unidad coherencial. Por tanto, la razón formal de la unidad esencial es la coherencia. He aquí lo primero que buscábamos.

Pero no nos basta con esto para caracterizar por completo la unidad esencial. Porque esta unidad no es sólo intrínseca a las notas. No es sólo que cada nota esté vertida a las demás «desde sí misma», sino que además está vertida a ellas

«de antemano». Esto es, la unidad esencial es una unidad «primaria». Es la segunda cuestión que nos proponíamos dilucidar para aprehender la índole de la unidad esencial. La esencia es la unidad coherencial primaria de lo real en cuanto tal.

§ 3

SOBRE LA PRIMARIEDAD DE LA UNIDAD ESENCIAL

Al decir que la unidad esencial es unidad primaria, lo que queremos dar a entender es que la unidad misma es *en algún modo* «anterior» (πρότερον) a las notas que son unas, de suerte que lo primario no es que éstas sean «componentes» de la unidad, sino por el contrario, que sean «analizadoras» de la unidad misma. Esto es: las notas no fundan la unidad, sino que la unidad funda las notas. Es lo que expresaba alguna vez al decir que no se es hombre porque se es animal y racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre. La primera frase expresa la realidad humana en función de sus notas; la segunda, expresa esa misma realidad por la unidad primaria de ellas. Esto supuesto, ¿es la unidad esencial *qua* unidad «anterior» (πρότερον) a las notas mismas? Y si lo es ¿en qué consiste este carácter de primariedad de la unidad esencial *qua* unidad, *qua* ἕν?

Que la unidad, dicho así sin más, sea anterior a las notas es algo a mi modo de ver innegable. Es, ante todo, una tesis plausible porque hay signos irrecusables de que es así. En efecto, cuando quiero entender alguna realidad, busco el grupo de propiedades constitutivas suyas. Pero cada propiedad descubierta es la nota de esa realidad como unidad inteligible. Sólo dirigiendo mi mirada a algo «uno» es como puedo entender lo que es la cosa real. Si así no fuera, no habríamos conocido las propiedades de una cosa sino que habríamos conocido varias cosas. La unidad, el ἕν, es pues, el supuesto primario en el orden del conocimiento y sobre todo del conocimiento esencial; es un *prius* κατὰ λόγον. No sólo

esto, sino que si intento construir o producir alguna realidad, mi operación va orientada justo por la idea de producir «una» cosa. Por ejemplo, no me basta con producir ruedas y resortes, sino ruedas y resortes tales que con ellas se componga «un» reloj. La unidad, el ἕν, es el supuesto primario de toda realidad «hecha»; es algo primario τέχνῃ. Tanto el λόγος como la τέχνη tienen, pues, como supuesto primario de todas las notas, conocidas o hechas, el ἕν. Claro está, esto es tan sólo un signo o indicio de que lo mismo acontece en la realidad φύσει. Es sólo signo porque, por un lado, la estructura del conocimiento, del λόγος, no es la estructura de la realidad. Y por otro, si bien es verdad que la τέχνη se mueve entre realidades y hace realidad, sin embargo, no es forzoso creer con los griegos que la τέχνη sea una imitación, μίμησις, de la naturaleza, sino que tiene su estructura propia en tanto que «hacer»; y esto significa que la estructura de lo real no tiene por qué ser la misma que la del hacer humano de realidades. Por tanto, λόγος y τέχνη no son sino dos meros signos de que la unidad es el momento primario de lo real en cuanto real. Pero como signos tienen un alcance enorme: hacen plausible nuestra tesis como algo obvio. Obvio es, en efecto, lo que sale al encuentro de alguien que va hacia ello. Cuando queremos habérnoslas con lo real y emprendemos la vía, sea del λόγος, sea de la τέχνη, lo primero que nos sale al encuentro, lo primero que se nos ofrece—lo obvio—es la prioridad de la unidad respecto de sus notas. Pues bien, el modo propio de la intelección de lo obvio es la plausibilidad. De aquí resulta que nuestra tesis es, cuando menos, plausible.

Pero esta tesis es más que obvia y plausible; es real y cierta. Y ello por consideraciones formalmente ajenas al λόγος y a la τέχνη, por consideraciones que atañen al φύσει ὄν, a lo real en cuanto realidad en y por sí mismo. Para verlo basta

con repetir, desde otro ángulo, lo que llevamos dicho acerca de la unidad esencial. Ninguna nota tiene en la esencia sustantividad en y por sí misma, sino que es intrínseca y formalmente, de un modo físico, «nota-de» las demás. Esto es, las notas son lo que son físicamente, tan sólo en la unidad del sistema, una unidad *per se* cuya índole formal es ser unidad coherencial. Y por esto es por lo que la unidad es «anterior» a las notas. En efecto, según vimos, el «de» expresa el carácter físicamente constructo de cada nota. Ahora bien, el término en estado constructo y el término absoluto no funcionan *ex aequo,* sino que el primero presupone el segundo, del cual es justamente su «de». Esto es, el término absoluto está presente al término constructo como momento real «previo» que hace posible lo constructo. En «casa-de Pedro», Pedro está presente a la casa como momento anterior en la estructura global «casa-de Pedro». Sin casa no *habría,* ciertamente, aquello que es de Pedro; pero sin Pedro, la casa que hay no *sería* «de» Pedro. Pedro es, pues, algo previo a la casa en el preciso sentido de que sin él no se daría el estado constructo en cuanto tal. El término absoluto está, por tanto, primero, presente al término constructo, y segundo, le está presente como algo previo en él. Cuando esta conexión es extrínseca, como acontece en el ejemplo citado, el todo no tiene el carácter de ser algo *per se.* Pero cuando se trata de algo intrínseco y físico, el todo posee esta misma estructura, pero como carácter físico y constitutivo. En el caso de la esencia el término absoluto es, según dijimos anticipadamente, la unidad misma del sistema. En su virtud, esta unidad está físicamente presente en las notas como algo también físicamente «anterior» a ellas. La unidad, por tanto, es «en alguna manera» anterior al carácter constituyente de las notas. Recíprocamente, por ser primaria, la unidad es algo más que una mera «relación»; tiene como momento de

la esencia una realidad propia. Y justo por ello es por lo que la unidad esencial es término absoluto físico del estado constructo de sus notas. No lo sería físicamente si no fuera más que mera relación; y sería mera relación si no fuera primaria.

Esto supuesto, ¿cuál es esta manera de anterioridad, es decir, en qué consiste la primariedad de la unidad esencial *qua* unidad?

El que la unidad sea término absoluto pudiera hacer pensar que sea una realidad subjetual en cuanto realidad, un sujeto real respecto del cual las notas esenciales serían su ulterior determinación «entitativa», sus «propiedades»; las notas serían propiedades de la unidad. La unidad sería entonces no simplemente el momento de algo «uno», esto es, «lo uno», sino que sería «el» uno mismo (αὐτὸ τὸ ἕν) como realidad en sí y por sí, como sustancia, οὐσία. En su virtud, la anterioridad de la unidad respecto de sus notas sería una anterioridad de la sustancia respecto de sus ulteriores determinaciones. Fue la tesis de Platón. En el fondo remonta a Parménides, para quien lo uno no sólo es sustancia, sino que es una sustancia única. Siguiendo a Aristóteles, en efecto, Simplicio nos dice que, según Eudemo, para Parménides el ser (τὸ ὄν) se dice no de muchas maneras (πολλαχῶς) sino sólo de una (μοναχῶς). Y desde su punto de vista propio, pero sin demasiada deformación histórica, Aristóteles parece sugerir que, en el fondo, esta unicidad eleática es la de sustancia. No hace al caso que para Parménides lo uno sea tan sólo «signo» (σῆμα) de la realidad única del ser, porque para él, como para el propio Aristóteles, aunque los conceptos (λόγοι) de ser (ὄν) y de uno (ἕν) sean distintos, sin embargo *in re* se identifican por convertirse mutuamente (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις). Pero esta concepción de lo uno es imposible por dos razones. En primer lugar, por-

que la esencia es un momento de la sustantividad y no de la sustancialidad y, por tanto, el carácter de la unidad esencial no puede ser sustancial. La unidad no es soporte sino sistema; es coherencia y no inherencia ni sustancia. En segundo lugar, «el» uno no existe en la realidad ni como sustancia ni como sustantividad. Es imposible sustantificar lo uno—esto lo vio ya Aristóteles—porque no existe eso que Parménides y Platón llamaron «el» ser, sólo existen «los» entes; y, por tanto, tampoco puede existir «el» uno sino sólo «las» unidades. Pero el uno mismo (αὐτὸ τὸ ἕν) tampoco existe como realidad sustantiva; el ser y, por tanto, lo uno, carecen de toda sustantividad. No se puede sustantivar «el» uno; lo uno es tan sólo un momento, ciertamente primario, pero tan sólo un momento, de la sustantividad.

Podría pensarse entonces que, como momento primario de la realidad sustantiva *qua* sustantiva, la unidad es una nota más de la sustantividad. Su anterioridad consistiría, en tal caso, en ser como la nota básica de todas las demás. Lo cual no sería posible, sino siendo esta nota un género, el género supremo común a todas las realidades sustantivas, de suerte, que cada una de las esencias sería, por razón de su contenido, la especificación de la unidad como género supremo. Aquí aparece lo uno en y por sí mismo, no como una sustancia sino como uno de los géneros supremos de la realidad (γένος τοῦ ὄντος). La anterioridad de la unidad sería entonces de carácter genérico. Es una concepción formalmente distinta de la anterior, pero que históricamente apareció siempre asociada a ella: para Platón, el uno es justamente una sustancia genérica. Aristóteles mostró definitivamente la imposibilidad de que lo uno sea género. Es, ciertamente, como el ser, algo común a todas las realidades, pero a todas, sin excepción, incluso a las diferencias específicas; toda diferencia es, en efecto, «una» diferencia, y por serlo está ya por tanto «dentro» de lo uno. Ahora bien, la diferencia, se añade al género y está, por tanto, «fuera» de éste. Por consiguiente, la unidad no es género, sino que es un carácter que abarca a todas las realidades, pero que está por encima, por así decirlo, de todas sus peculiares determinaciones, las está trascendiendo a todas. Por esto la filosofía posterior llamó a este carácter de la unidad, del bien, etc., así como al ser mismo, un carácter transcendental, esto es, un carácter que concierne al ente en cuanto tal (yo diría que concierne a la realidad en cuanto realidad), para distinguirlo del carácter del género, de la especie, etc., que son caracteres que conciernen a tal o cual ente (realidad), en cuanto tal o cual. Volveremos sobre ello. Esta concepción aristotélica es, como decimos, definitivamente verdadera; lo que sucede es que no nos sirve para nuestro problema, sino tan sólo negativamente. El carácter transcendental de lo uno nos impide, efectivamente, caer en el error de concebir la primariedad de la unidad como primariedad genérica de una nota, como primera base física de la sustantividad; la unidad no es una nota más, ni tan siquiera la primera, porque no es nota, sino unidad de notas. Pero nada más: esa concepción no nos dice en qué consiste, positivamente en nuestro caso, la prioridad de la unidad en la esencia constitutiva de la realidad. Es, ciertamente, una primariedad física, pero no es ni sustancial ni genérica. ¿En qué consiste entonces?

Dijimos más arriba que en su carácter, físicamente constructo, según el cual las notas son «notas-de», el término absoluto es la unidad, la cual, por tanto, está presente en aquéllas como algo previo. Es decir, el carácter de las notas es ser «de» las demás; el carácter de la unidad es ser «en» todas. Enseguida veremos la precisa articulación de estos

dos momentos del «de» y del «en». Lo que necesitamos ahora es justificar la afirmación de que el término absoluto es la unidad misma del sistema. Cada nota, en efecto, es «nota-de» todas las demás y, en su virtud, como lo venimos repitiendo monótonamente, le pertenece intrínsecamente su versión a todas. Ahora bien, esto mismo acontece a todas las notas. Por tanto, el carácter físicamente constructo de todas ellas es algo así como una «autonomización» momentual del «de» en cuanto tal. De aquí se sigue que aquello «de» quien las notas son «notas-de» tiene un preciso carácter. Para cada nota, las demás no son simplemente todas las demás, sino que son su totalidad; esto es, las notas no son simplemente «todas», sino que son el «todo» unitario, la unidad misma. Por consiguiente, el término absoluto del «de» es esta unidad, que es lo que había que justificar.

Esto supuesto, la unidad por ser término absoluto está presente a las notas como algo previo «en» ellas. Pero está presente, no sólo *a todas* ellas *pro indiviso,* sino también *a cada una* de las notas; cada una es, en efecto, «nota-de» la unidad. Por tanto, la unidad está en cada nota como momento absoluto y previo de su propia realidad física. Es un estar estrictamente físico. Por consiguiente, la unidad está en cada una de las notas y no fuera de ellas, pero está en ellas como dominándolas en su realidad física. La unidad no domina, ciertamente, sobre cada nota según el concepto propio de ésta, sino según su realidad física *hic et nunc,* esto es, como nota constitutiva de la esencia. La anterioridad de la unidad «en» cada nota es, pues, «dominancia».

¿Cómo domina? Justamente porque cada nota, según su realidad física, está reclamando desde sí misma el todo de las demás. El modo cómo la unidad domina intrínsecamente en cada nota es «exigencia» del todo. La unidad es sólo

«momento» de cada nota, y este momento es «exigencial». De ahí que la unidad esencial de las notas no es mera unidad *per se,* sino que es unidad cuya perseidad tiene un carácter sumamente preciso y positivo: perseidad exigencial. Cada nota, pues, no sólo está en unión intrínseca con las demás, sino que este estar es algo más que mero estar, es un estar exigitivo. No es una unidad tan sólo en el sentido negativo de la indivisión, sino en el positivo de la exigencialidad.

De suyo, pedir, exigir, reclamar, etc., son términos que sólo tienen sentido claro en el orden operativo; pero hay que trasladarlos al orden entitativo, al orden constitutivo. Otros términos metafísicos están en la misma situación. Por ejemplo, cuando Aristóteles quiso conceptuar metafísicamente la materia como momento entitativo de la realidad, esto es, como materia prima, tomó el concepto de potencia (δύναμις) del orden operativo, y por un esfuerzo de abstracción lo traspuso al orden entitativo: la materia prima (πρῶτη ὕλη) sería la potencia de su forma sustancial, la cual sería el acto de aquélla. Pero antes había tenido que realizar la misma transposición mental para conceptuar entitativamente lo real como ente en «acto». Difícil esfuerzo fue. El concepto de acto es claro, en el orden operativo; tratándose, por ejemplo, de las acciones humanas. Tomemos el caso de que alguien ejecuta una obra (ἔργον). Consideremos en esta acción primero la operación misma y después lo operado, la obra. El que ejecuta una obra está en actividad, en ἐνέργεια; y en este sentido operativo, actividad se opone a pasividad o afección, πάθος. Pero Aristóteles necesita trasponer el concepto al orden entitativo. Para ello, si en la actividad en que se está al producir una obra, me fijo no en aquello en que se está, es decir, en *actividad,* sino en el hecho mismo de *estar* en ella, es decir, en el he-

cho de estar actuando, entonces ἐνέργεια no se opone a pasividad, πάθος, sino a potencia, δύναμις, y viene a significar no actividad sino actualidad. Con lo cual, en el orden entitativo, ἐνέργεια vino a significar la actualidad de lo real. Por otra parte, fijémonos en la obra misma. En la acción del hombre se va produciendo la obra, hasta que la acción acaba, termina. Esto, en el orden operativo. Pero si considero la obra no en cuanto operada o ejecutada por mi acción, sino que me fijo en la obra en sí misma, entonces «acabamiento» no significa que la *acción* termina, sino que la *obra* es algo «acabado» y terminado en sí mismo (ἐντελεχές, *perfectum).* Este momento de acabamiento es un momento entitativo de la obra: lo real es ἐντελέχεια, actualidad en el sentido de plenitud por oposición al devenir (γίγνεσθαι). Por donde ἐντελέχεια viene a converger con ἐνέργεια para designar y conceptuar lo real como actualidad. Son dos conceptos que, como se ve, no son idénticos ni mucho menos; pero por converger en la idea de actualidad, se explica que Aristóteles los emplee promiscuamente para designar el ente como «acto». Si me he detenido en estos vocablos y conceptos no es para exponer su significación, cosa ya archisabida y que el propio Aristóteles se encarga de apuntar (por ejemplo, Met. 1050 a 21-23), sino para interpretar su origen metafísico como una dificultosa transposición de conceptos tomados del orden operativo al orden entitativo. Pues bien, exigir es un término claro en el orden operativo. Como es sabido, *agere* es mover por un impulso interno, a diferencia de *ducere* que es mover desde fuera poniéndose a la cabecera de algo. En este sentido, *agere* se opone a *quiescere.* De aquí, a diferencia de *educere,* hacer salir algo, desde fuera, tenemos *exigere,* exigir, que en uno de sus sentidos etimológicos significa «hacer-salir-de» dentro mismo hacia fuera. Pero esto es en el orden operativo. Hay que

transponerlo al orden entitativo. Si en el exigir nos fijamos no en que la acción *lleva* a un término distinto, sino que nos fijamos en el estado, mejor dicho, en el modo como está *constituido* formalmente el exigente mismo, entonces diremos que exigir es un momento del *modo de ser,* de algo. El *agere* operativo se torna en necesidad física. Es una necesidad interna, desde sí mismo (*ex*). Pero una necesidad no en el orden causal (necesidad de tener una causa para existir o cosa similar), sino una necesidad en el orden de la constitución formal. Exigir es *estar constituido* en la plenitud concreta de su propia realidad formal, tan sólo estando desde sí mismo, formal y positivamente, necesitado de la formalidad de otro, esto es, envolver por necesidad física en su propia realidad formal, la realidad formal de otro, de suerte que sin ésta sería físicamente imposible aquélla. Este exigir entitativo es el carácter positivo de esa unidad *per se* que es la unidad coherencial: no es sólo unidad indisoluble *por sí misma,* sino unidad exigitiva de lo otro *desde sí mismo.* La razón formal de la unidad esencial es «coherencia», y la estructura positiva de este «con» es exigencia. La unidad coherencial es la exigencia entitativa del todo por parte de cada nota. Y en cuanto esta exigencia es intrínseca a cada nota, la unidad está en cada nota como momento dominante y previo en ella. Por eso, el modo de estar presente la unidad en cada nota no es nuda presencia (παρουσία), sino presencia en modo de exigencia; es dominancia exigencial.

Este modo de presencia de la unidad en las notas hace patentes los dos caracteres de aquélla. Por ser exigencial, la unidad es algo intrínseco a cada nota, pero tan sólo como «momento» suyo, no como una sustancia o como una nota más. Pero además, la unidad, a pesar de estar «en» cada nota y sólo en ella es, sin embargo, algo previo a ella, en el

preciso sentido de que la exigencia de las demás notas es lo que hace que cada una de ellas sea nota esencial. Para conceptuar con mayor rigor esta estructura, hemos de esclarecer, pues, sucesivamente, en qué consiste la anterioridad de la unidad exigencial, qué es «lo que hace» en cada nota, y en qué consiste este «hacer» mismo. Como las tres cuestiones se recubren entre sí, son inevitables algunas repeticiones.

a) En primer lugar, la anterioridad de la coherencia exigencial. Como anterior, la unidad es, en cada nota, un *prius* de su propia realidad. Pero, ¿de qué prioridad se trata? Algo puede tener prioridad de muchas maneras. Puede tenerla en el orden del conocimiento. Pero aquí no se trata de esto, sino del orden de la realidad: es *prius* aquel momento de la realidad por el que una cosa es lo que es. A su vez, esta prioridad real puede ser de diversa índole. Puede ser, por ejemplo, la prioridad de una causa respecto de su efecto. Aquí tampoco se trata de esto, sino del orden intrínseco constitutivo. Y aún dentro de este orden caben distintos modos de prioridad. En el orden constitutivo, en efecto, realidad es actualidad. En este sentido el momento de actualidad tiene prioridad sobre su contenido; se trata, en última instancia, de la prioridad del acto sobre la potencia. Tal es, por ejemplo, el caso de la forma aristotélica en el compuesto sustancial: la forma es «en» el compuesto el principio determinante de su realidad, sencillamente porque es el nudo acto de la materia prima. En este tipo la prioridad es «mera» actualidad. Pero en la unidad esencial se trata de algo en alguna manera distinto. La unidad esencial no es «mera» actualidad, sino que es una actualidad de un tipo sumamente especial. Porque, en virtud de esta unidad, cada nota no es esencial tan sólo en el sentido de que está siéndolo efectivamente, sino en el sentido de que

está siéndolo exigencialmente, exigiendo las demás en coherencia interna. De ahí que la unidad no es anterior a las notas tan sólo como *todo acto* es anterior a la potencia, sino como *este acto* exigencial es anterior, por así decirlo, a su realización, es decir, porque es una exigencia que actualmente está llevando cada nota a las demás. La prioridad es, pues, una prioridad en el orden constitutivo, pero de índole dominante y exigencial. Sólo tomando a una estos caracteres de actualidad y exigencia habremos aprehendido adecuadamente eso que es la prioridad de la unidad coherencial en cada nota. A esto es a lo que he llamado «primariedad» de la unidad esencial. Cada nota es la realidad de su intrínseca exigencia. Es decir, la unidad coherencial exigencial es lo que hace que cada nota sea lo que es: nota esencial. Pero esto necesita alguna aclaración ulterior.

b) ¿Qué es, pues, «lo que hace» la unidad esencial? Acabo de decir que la unidad exigencial hace que cada nota sea real y físicamente lo que es. Pero «realidad» es, en este caso, algo ambiguo. Puede significar, por un lado, el contenido absoluto de cada nota. Pero puede significar, por otro, ser realmente «nota-de»; por ejemplo, ser «sensibilidad-de» una esencia humana. Ahora bien, esto último es lo que constituye la realidad esencial en cuanto tal, su «ser-esencial». Porque en el primer sentido el contenido de cada nota en «estado absoluto» nada tiene que ver con el contenido absoluto de las demás. Pero este estado no tiene por sí mismo realidad física completa, porque ninguna nota está dentro de una esencia en ese estado; la esencia, en efecto, no es un mero conglomerado de notas. Es perfectamente dable que algunas notas puedan separarse de la esencia de que forman parte y cobren entidad absoluta; tal es el caso de las sustancias que componen una sustantividad. Pero mientras están formando parte de una rea-

lidad sustantiva, aún conservando su sustancialidad carecen, sin embargo, de sustantividad y, por tanto, si son esenciales, su realidad física completa consiste en ser «nota-de». Esto es, todas las notas de una esencia, en cuanto notas esenciales, existen físicamente tan sólo como «notas-de», en estado no absoluto sino constructo. Y, por tanto, cada nota tiene físicamente que ver con todas las demás; esto es, sólo su estado constructo constituye, en cada nota, su realidad esencial en cuanto tal. De aquí se sigue que lo que hace la unidad coherencial no es el contenido propio de cada nota esencial en su estado absoluto. Lo que hace la unidad coherencial, es decir, el término de la unidad coherencial como momento primario de la esencia, es precisa y formalmente, la realidad esencial de cada nota, su «ser-esencial», su esencialidad. La esencialidad de cada nota no reposa sobre sí misma ni sobre su unión con las demás, sino sobre un intrínseco momento suyo, a saber, sobre la unidad esencial. Tal es la primariedad de la unidad esencial. Primariedad es la prioridad según la cual la unidad determina exigencialmente la realidad esencial en cuanto esencial.

Dicho en otras palabras: la función propia de la unidad es «esenciación», y la índole formal de las notas, en cuanto realidades esenciales, es ser «esenciadas». El vocablo «esenciado» lo empleamos ya antes para expresar la índole de las realidades que, efectivamente, «tienen» esencia; «esenciado» significaba, pues, «tener» esencia. Aquí el vocablo conserva la misma significación fundamental, pero con un matiz más preciso. No significa simplemente «tener» esencia sino «ser» una realidad formalmente esencial, «ser-esencial», pertenecer formalmente a una esencia. Ser esenciado es aquí ser «nota-de».

Pero no nos dejemos deslizar por un fácil engaño. Podríamos recaer nuevamente en el error de considerar la

unidad como una «fuente» de las notas. Y no es así: la unidad, ya lo dijimos, no es algo oculto por bajo de las notas, ni algo fuera de ellas, sino que es algo real tan sólo en ellas mismas; es su sistema mismo, su respectividad interna. Pues bien, la primariedad de la unidad no es la prioridad fontanal de unas notas sobre otras, sino la prioridad de la respectividad interna sobre cada una de las notas respectivas. Ya vimos que la τέχνη es un signo de ello; pero nada más que un signo, porque no sabemos si el hombre hace las cosas tal como las hace la naturaleza. Pero si fingimos que es así, entonces es forzoso decir que si los hombres pudiéramos hacer un reloj que fuera real al modo como son reales las cosas de la naturaleza, esto es, si pudiéramos hacer un reloj de golpe, por así decirlo, tendríamos que hacer ciertamente de golpe las piezas en sí mismas, pero no por eso dejarían estas piezas de estar constituidas «en respectividad»; habría, en lo que ellas mismas son cada una de por sí, una especie de anterioridad de su integridad horológica respectiva sobre cada una de esas piezas que componen el reloj. Si produjera relojes, lo «primero» que en su hacer haría la naturaleza sería justamente el reloj «antes» que las piezas, con una anterioridad no temporal ni causal, sino meramente «momentual»: la razón de ser de la realidad de cada pieza es la unidad estructural del reloj, su respectividad interna. Incluso cuando se trata de la respectividad externa, esto es, del mundo, decía ya en uno de mis cursos hace muchísimos años: «Dios ha creado el mundo en cuanto tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás».

De ahí que de una misma esencia constitutiva pueden hacerse dos afirmaciones igualmente verdaderas: una determinada esencia constitutiva lo es porque posee tales o cua-

les notas, y la esencia constitutiva posee tales o cuales notas porque es una determinada esencia constitutiva. No hay contradicción ni círculo vicioso porque las dos afirmaciones son verdaderas, cada una desde su punto de vista. Desde el punto de vista de las piezas, la verdad es que son las piezas las que componen el reloj; pero desde el punto de vista del reloj mismo, de lo que es ser-reloj, la verdad es que su unidad esencial es la que constituye la razón de ser de la realidad de cada pieza. El reloj no es nada fuera de las piezas, sino el momento exigencial de cada una de ellas, respecto de todas las demás. Y es que las notas y la unidad se implican mutuamente, pero en forma distinta, en el sistema coherencial que es la esencia constitutiva. En el estado constructo, en efecto, el término absoluto está presente, según decía, en el término constructo como algo que estando en él es, sin embargo, previo a él. Pero por lo mismo, el término constructo está presente al absoluto, pero como posterior a él. Los dos términos constituyen un carácter global único, pero que en cada uno de los términos está dotado de un preciso sentido: es un carácter común que se apoya en el término absoluto y afecta al término constructo como algo apoyado en aquél. Por ejemplo, en el caso de la casa de Pedro, hay un carácter único, la posesión. La posesión es común a Pedro y a la casa, pero de un modo distinto. Pedro es término absoluto; su presencia en la casa está apoyada en un título de Pedro y tiene un carácter preciso: es posidente. La casa es término constructo; es presente a Pedro, pero éste le confiere un modo de posesionalidad apoyada en Pedro mismo: es poseída por él. El carácter común es posesión, y el modo de presencia respectiva de Pedro y de la casa, según la estructura de la posesión, es distinto: Pedro, como posidente, está «en» la casa; la casa, como poseída, es «de» Pedro. «En» y «de» son los dos mo-

dos como la posesión se constituye unitariamente en «casa-de Pedro». Pues bien, esta articulación se da no sólo cuando se trata de una conexión extrínseca, sino también y sobre todo cuando se trata de algo intrínseco y físico. En nuestro caso, el carácter común es la «esencialidad», y la presencia es concretamente «actualidad». La esencialidad pertenece a los dos términos, a la unidad y a las notas, pero de un modo diferente. La unidad es el término absoluto. Apoyada en sí misma, es actual en las notas como algo previo a ellas. Su esencialidad consiste en conferir realidad esencial, en «esenciar», a las notas. Estas notas están, a su vez, actualizadas en unidad, y por esto su esencialidad consiste en ser «notas-de», en ser «esenciadas». El modo como es actual la unidad en la esencia es, pues, distinto del modo como son actuales sus notas: la unidad es actual estando «en» cada nota, y cada nota es actual siendo «nota-de». Estos dos momentos del «en» y del «de» son los dos momentos de la actualidad de la esencia constitutiva *qua* esencia. Pero no son dos momentos correlativos, sino que el «en» es anterior al «de»; cada nota es, en efecto, «nota-de» tan sólo por la unidad que exigencialmente es actual «en» dicha nota. Por esto es por lo que, desde el punto de vista del «de», las notas *componen* la esencia; pero desde el punto de vista del «en», la esencia misma, como unidad, es la razón de la realidad esencial de cada nota, lo que *constituye* el carácter esencial de las notas.

En rigor metafísico, pues, la unidad esencial no es unidad «de» las notas, sino unidad «en» las notas. Y como el «en» es un *prius*, resulta que las notas, como he dicho repetidamente, son los analizadores de la actualidad de la esencia *qua* unidad primaria, esto es, son la actualidad de la unidad en ellas. Para dar a esta idea su última precisión, empleemos, como lo hemos hecho a lo largo de todo este estu-

dio, el vocablo «ser», no en sentido ontológico, sino como un útil gramatical imprescindible en nuestras lenguas. Entonces podemos decir que la esencia constitutiva es el ser de la realidad esenciada. Pero ahora comprendemos que el vocablo «ser» tiene aquí un doble sentido. Significa, por un lado, lo que son las notas constitutivas de la realidad; ser significa entonces «constitutivo» o esenciado. Pero significa, por otro lado, lo que es la unidad primaria; ser significa entonces «esenciante». Pues bien, como la unidad, esto es, la esenciación es primaria respecto de lo constitutivo o esenciado, que por lo mismo es posterior a aquella unidad, habrá que decir necesariamente que la esencia, como sistema de notas constitutivas *qua* constitutivas, es, ciertamente, la realidad, pero es siempre y sólo la realidad «sida»; ser significa aquí «sido». «Sido» no tiene aquí el sentido de un *pasado* temporal, sino el sentido de un *pasivo* presente, una especie de presente resultativo. En cambio, la esencia como sistema de notas constitutivas *qua* unidad sistemática, es realidad como estricto «ser». Con lo cual los dos conceptos de anterioridad y de posterioridad adquieren una última precisión; la anterioridad es, concretamente, «ser», y la posterioridad «sido». Decir que la unidad es anterior a las notas es lo mismo que decir que es «ser»; y decir que las notas son posteriores a la unidad es lo mismo que decir que su ser esencial es «sido». Por lo que concierne a las notas constitutivas, la esencia es, pues, lo «sido» de la unidad que «es». La realidad esencial es algo sido de su propio ser. Esto es «lo que hace» la unidad exigencial.

Pero es menester entender correctamente este carácter de «sido» que tiene el ser esencial de las notas respecto de la unidad que «es». Decía que el «sido» es una especie de presente resultativo. Pero nada más que «una especie de». Porque ni el presente es temporal ni la resultancia es aquí

de carácter factitivo. Por tanto, es necesario preguntarse en qué consiste esto que llamamos «hacer», ese «hacer», en virtud del cual, las notas «resultan» ser «sidas».

c) ¿En qué consiste el «hacer» mismo en cuanto tal? En rigor, la pregunta está ya contestada cuando dijimos qué es la anterioridad de la unidad exigencial. Dijimos, en efecto, que la unidad exigencial tiene la anterioridad de un acto. Pero en lo que entonces insistía es en el carácter especial de este acto: su exigencialidad. Ahora, en cambio, es menester insistir justamente en el carácter de acto que tiene la exigencialidad, y en que, por consiguiente, «hacer» no tiene sentido factitivo, sino el sentido constitutivo de «actualizar», de ser acto constituyente. Lo dijimos un poco más arriba; pero ya advertí que como las tres cuestiones se recubren son inevitables algunas repeticiones. Pues bien, decimos, el hacer mismo de la unidad exigencial es «actualizar». Ser y sido se comportan como acto y actualizado. De aquí que sea necesario descartar dos posibles interpretaciones de lo que he llamado ser y sido, oriundas de dos grandes filosofías.

Podría pensarse, ante todo, que lo que aquí entendemos por «hacer» fuera una actividad primaria, es decir, que la unidad esencial, en tanto que primaria, sería «uni-ficante», en el sentido factitivo del vocablo. En tal caso, «ser» sería actividad y «sido» sería el precipitado de dicha actividad. Claro está, quienes así piensan no toman actividad en el sentido de las categorías aristotélicas; porque para Aristóteles la actividad y la acción son accidentes, y aquí nos referimos a la realidad que Aristóteles llama sustancia (dejemos, una vez más, de lado en este instante la distinción entre sustancia y sustantividad). Pues bien, tanto para algunos antiguos neoplatónicos como muchos siglos después para Leibniz, la sustancia sería, en sí misma, una especie de actividad substante. Esos antiguos neoplatónicos enten-

dieron así la ἐνέργεια aristotélica, y el propio Leibniz llama a la ἐντελέχεια como acto sustancial, *vis*. No sería una actividad que «tiene» la sustancia por medio de sus potencias activas, sino una actividad en que «consiste» la sustancia misma *qua* sustancia; la sustancia sería activa por sí misma. Pero la unidad esencial no puede ser actividad, ni las notas son resultados «sidos» de ella. Que haya o no realidades sustanciales que sean activas por sí mismas y no por medio de potencias activas necesitadas de activación extrínseca, es cuestión que atañe a la diversidad de tipos esenciales que pueden existir; pero no es algo que atañe a la esencia misma en cuanto tal. Porque sea o no activo por sí mismo el acto sustancial, la esencia estaría no en su momento formalmente dinámico, sino en su momento actualizante. La unidad no es «uni-ficante»; es actual, pero no es activa, por tanto, es meramente un «momento», el momento de actualidad; como momento es un acto que está reposando sobre sí mismo y que por estarlo es la actualización del «ser-esencial» de las notas. «Sido» no es ser resultado de una actividad, sino ser actualizado.

Pero sería igualmente falso considerar que la unidad «es» formalmente procesual y que «sido» significaría el término —aunque fuera provisional—de este proceso; «sido» sería «devenido». Sería una interpretación que nos llevaría a Hegel, mejor dicho, una posible interpretación hegeliana de lo que decimos. Pero la unidad esencial no puede ser de índole procesual, ni lo sido es lo devenido. Es decir, la unidad esencial no sólo no es actividad sino que tampoco es movimiento. Porque aquí no se trata de lo que hace que algo llegue a ser real, sino de cuál es la estructura interna de esta realidad una vez que es real. El origen de las cosas intramundanas es siempre procesual, y desde este punto de vista no sólo las notas, sino también su unidad son algo

«sido». Pero aquí no se trata de esto sino de la interna articulación actual de lo real en cuanto que ya es. Mientras se tiene procesualidad aún no hay cosa real ni, por tanto, esencia constitutiva. En el instante en que existe esta esencia, la procesualidad—piense Hegel lo que quiera—queda ya atrás; pero es entonces y sólo entonces cuando justamente surge el problema de la estructura formal de la esencia constitutiva: su unidad y sus notas. La dualidad de unidad y notas es una dualidad momentual no en el devenir originante de una cosa, sino en la realidad ya devenida. Unidad y notas son momentos de la actualidad, no fases momentuales de un devenir. Y esto es verdad tratándose no sólo de un devenir en que lo devenido es algo otro, sino tratándose incluso de esas realidades que decimos ser intrínsecamente realidades devenientes en sí mismas. En la realidad deveniente, el devenir está internamente cualificado, pero lo está justo por la índole, por la esencia constitutiva, de la realidad deveniente *qua* realidad, no *qua* deveniente; la esencia constitutiva es lo que hace posible y cualifica el devenir, pero no al revés y, por tanto, es en la actualidad de la esencia donde ya se ha dado esa articulación de unidad y de notas. Por donde quiera que se tome la cuestión, el devenir no es el carácter «formal» de la esencia ni por lo que concierne a la unidad que «es», ni por lo que concierne a las notas «sidas». Entre la unidad y las notas no «media» proceso ninguno: es simplemente una dualidad momentual entre acto y actualización. Todo lo devenido es actualizado, pero no todo lo actualizado es devenido. Ser y sido son momentos de la actualidad y no del devenir.

Ahora comprendemos mejor que el «sido» de que aquí hablamos, dicho negativamente, no tiene el carácter de un *pasado,* ni en sentido temporal ni en el sentido de un «ya

era» en la acepción hegeliana del vocablo *(gewesen).* Sino que tiene positivamente el carácter de un presente *pasivo,* en el que la pasividad no es ni factitiva ni procesual, y en el que la presentidad no tiene sentido temporal, sino que es presente pasivo en el orden de la actualidad. «Sido» expresa un momento primaria y formalmente «actual» de la esencia, la actualidad de la unidad en sus notas y, por tanto, las notas como actualizadas por la unidad misma.

Ser y sido, unidad y notas, no son, pues, sino los momentos de la realidad actual de la esencia constitutiva *qua* actual. La exigencialidad, ya lo decía al comienzo, no tiene carácter operativo sino entitativo. Por razón de las notas, la esencia es la realidad de su intrínseca exigencia; es, añadía, lo sido de su propio ser; ahora decimos, finalmente, es la actualización entitativa de su unidad coherencial. Las tres fórmulas son equivalentes, y juntas expresan la primariedad de la unidad esencial. Tal es la índole de la unidad esencial: por su razón formal es unidad coherencial, y por su rango entitativo es una unidad primaria.

Desde el punto de vista de sus notas, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para que la realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Desde el punto de vista de su unidad, la esencia constitutiva es unidad coherencial primaria. No son sino dos aspectos de una sola realidad, la realidad de la esencia constitutiva. A la luz que arroja el análisis de ambos aspectos, volvamos a mirar ahora a la esencia constitutiva en su integral realidad física, como momento de la realidad sustantiva: es el problema «esencia y realidad», el tercero de los cuatro pasos que nos habíamos propuesto dar para la conceptuación de la esencia.

Artículo tercero

ESENCIA Y REALIDAD

En rigor, en el curso de este estudio hemos dicho ya, fundamentalmente, cuanto hay que decir en este respecto. Pero lo hemos dicho al hilo de una reflexión que paso a paso nos ha ido descubriendo los distintos aspectos de la esencia. Por esto es conveniente ahora partir ya de la esencia así concebida e instalados en ella, construir unitariamente la idea de la esencia como momento esencial de la realidad sustantiva. Como se trata de una visión sintética de la esencia, irán apareciendo, por fuerza, los conceptos anteriormente obtenidos, no en otro orden, pero sí en otra perspectiva, sólo dentro de la cual adquirirán su última precisión metafísica.

El hilo conductor de toda esta investigación ha sido la idea de que la esencia es un momento físico de la sustantividad. Sustantividad no es sustancialidad. La sustantividad, en efecto, tiene el carácter formal de sistema de notas y no de sujeto de ellas. Es un carácter de la unidad de las notas entre sí, pero no es un sujeto oculto tras ellas. No es la perseidad de la sustancia, sino la suficiencia en el orden del sistema. Por tanto, la esencia como momento de la sustantividad es momento de un sistema y no determinación de un sujeto. Es lo que expresábamos diciendo que la esencia es, en la sustantividad, el subsistema o sistema fundamental.

Este carácter de la esencia nos deja sumidos en graves

problemas. Y ante todo, en el problema de cómo aprehender y expresar conceptualmente la esencia; mientras se considere la esencia como determinación de un sujeto, el órganon natural para aprehender la esencia sería el logos predicativo. Al abandonar aquel concepto, se nos plantea de nuevo el problema de cuál sea el logos de la esencia. Pero además, nos vemos obligados a preguntarnos por la esencia misma desde este otro punto de vista. Ahora bien, toda realidad es, desde antiguo, susceptible de una doble consideración. Por un lado, puede verse en la esencia de cada cosa real lo que ésta es en su contenido, por así decirlo; es aquello según lo cual es «tal» cosa y no tal otra. Pero por otro, puede verse la esencia como aquello según lo cual la cosa es «real». Lo primero, constituye el orden de la «talidad»; lo segundo, es el orden «transcendental». Por tanto, el problema «esencia y realidad» nos deja situados entre tres cuestiones:

§ 1.—Esencia y logos.
§ 2.—Esencia y talidad.
§ 3.—Esencia y transcendentalidad.

El lector disculpará no sólo la reaparición de conceptos ya explicados, sino hasta la repetición morosa de las explicaciones mismas.

§ 1

ESENCIA Y LOGOS

Como realidad, lo hemos dicho repetidamente, la esencia no es formalmente el correlato real de una definición, sino el momento físico estructurante de lo real, un momento formalmente individual *qua* esencia. Por otra parte, la esencia como realidad física es, según acabamos de recordarlo, un sistema fundamental de notas, esto es, un modo de unidad que directamente y entre sí poseen las notas de que se halla formada. Siendo esto así, para aprehender metafísicamente la esencia nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órganon conceptual adecuado para el caso.

Para lograrlo apelamos, naturalmente, al lenguaje. Y esto no sólo ni tan siquiera principalmente (como hicieron los griegos) porque el lenguaje sea «significativo», φωνή σημαντική, sino porque significa «expresando». Y entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad, honda y radical: la *forma mentis*. Esta unidad, es decir, esta mente así «conformada», es lo que precisa y formalmente llamamos «mentalidad»: mentalidad es *forma mentis*. Por esto es por lo que el decir, el λέγειν, no es sólo un decir «algo», sino que es decirlo de «alguna manera», esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad. Dejemos ahora de lado el carácter social y las modificaciones de toda mentalidad y de lo que en ella se dice; no es nuestro tema. Nos basta con afirmar que la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en

algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad. Expliquémonos.

Ante todo, el lenguaje deja traslucir ciertas estructuras conceptuales. No se confunda esta afirmación con otras cuatro perfectamente distintas de ella: primera, la afirmación de que la función del lenguaje es primariamente expresar conceptos; segunda, la afirmación de que el lenguaje es aquello donde *primo et per se* se expresan las estructuras conceptuales; tercera, la afirmación de que la función primaria de la intelección es forjar conceptos de las cosas; cuarta, la afirmación de que todo momento estructural de la intelección tiene su expresión formal en el lenguaje. Por el contrario, me he limitado a afirmar que en toda estructura lingüística transperece en algún modo una estructura conceptual. Las cuatro afirmaciones antes citadas son, además, en rigor formal, falsas, mientras que lo que hemos afirmado aquí enuncia un hecho innegable y fácilmente constatable. Digamos, sin embargo, que, a pesar de ser falsas, aquellas cuatro afirmaciones denuncian cuatro graves cuestiones, que, junto con lo que hemos afirmado aquí, constituyen cinco aspectos fundamentales que habrían de esclarecerse si se quiere salir a flote en el problema «logos y realidad». No es nuestro tema. Nos limitamos aquí a tomar el lenguaje como mero índice de estructuras conceptuales.

Ahora bien, estas estructuras, decía, son en buena medida propias de una mentalidad determinada. No es que estos conceptos sean «subjetivos», sino que, aun siendo verdaderos y fecundos, lo son siempre de un modo intrínsecamente limitado. Sin despreciarlos ni dejarlos de lado, cabe, pues, integrarlos con otros conceptos oriundos de formas mentales distintas. Y en este sentido, todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real.

La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la «lógica» como órganon primario para aprehender lo real. El logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición. Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos, tres limitaciones: la identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual.

Ante todo, la identificación del logos esencial con la definición. Para Aristóteles, la definición (ὁρισμός) es siempre y sólo el logos de una quiddidad (τὸ τὶ ἦν εἶναι), pues toda realidad tiene para Aristóteles una esencia específica. Toda proposición esencial sería, pues, definición. Lo demás podrán ser, como se dice en los manuales de Lógica, «descripciones», pero no definiciones. (Dejo de lado lo que suele llamarse definiciones históricas, genéticas, etc., que en rigor no son tales definiciones, sino meras caracterizaciones más o menos unívocas de su objeto.) Esta distinción entre definición y descripción reposa por entero sobre la existencia de la quiddidad y su identificación con la esencia. Aquella diferencia consistirá simplemente en que cuando no podemos llegar, o no hemos llegado aun, a la quiddidad, ésta nos escapa, queda oculta; por tanto, no podemos definirla y nos contentamos con describir más o menos «inesencialmente» la cosa real. La descripción es formalmente «inesencial», al paso que la definición es formalmente «esencial». (La llamada definición nominal es más bien una descripción.)

Pero en ambos casos se presupone que la esencia de la cosa se identifica con su quiddidad.

Ahora bien, esto no es exacto, precisamente porque la esencia de la cosa real no se identifica con su quiddidad. Esta identificación de esencia y de τὸ τὶ ἦν εἶναι es, en el fondo, el más grave reparo que ha de hacerse a Aristóteles en este punto: no es lo mismo la esencia constitutiva que la esencia quidditativa. Por no identificarse esencia y quiddidad, tampoco se identifican proposición esencial y definición. Una proposición que enunciara todos y solos los caracteres constitutivos que una cosa posee καθ'αὑτό, y sin que el sujeto entre en el predicado, sería una proposición estricta y formalmente esencial, pues enunciaría el *quid* de dicha cosa, su esencia constitutiva. Tal es el caso de la proposición que dijera que el electrón es una partícula elemental de masa electrónica uno, de carga negativa uno y de spin ½. Sin embargo, esta proposición no es formalmente una definición, pues el *quid*, la esencia constitutiva, forma «clase», pero no «especie»; no es una quiddidad, un τὸ τὶ ἦν εἶναι; efectivamente, «partícula elemental» no es un género *in re*; es tan sólo la designación de una clase natural. Pero esta proposición no es tampoco una mera descripción externa, como si la quiddidad quedara oculta tras ella, porque en este caso la quiddidad no existe, a pesar de que las notas expresadas por dicha proposición pertenecen a la esencia constitutiva de la cosa. Es el caso de toda esencia constitutiva no quiddificable. De aquí que, además de descripciones inesenciales y de definiciones, haya proposiciones esenciales que no son definiciones. Proposición esencial es toda proposición que enuncia todas o algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sustantiva, esto es, la proposición que expresa las notas de la

esencia constitutiva, sea o no quiddificable. La definición es sólo uno de los tipos posibles de proposición esencial, la proposición que recae sobre aquellas notas constitutivas que forman el momento esencial quidditativo (cuando existe) de la esencia constitutiva de la realidad. Para que una proposición esencial sea una definición han de cumplirse dos condiciones que han de entenderse con todo rigor formal. Primero, ha de ser una proposición que enuncie notas que en sí mismas pertenezcan *materialmente* a la quiddidad de la cosa. Segundo, que sea una proposición tal que los predicados materialmente quidditativos estén precisa y *formalmente* articulados en forma de género próximo y última diferencia. La falta de cualquiera de ambas condiciones restaría a la proposición esencial su carácter de definición. Esto es evidente por lo que hace a la primera condición; si la proposición expresara caracteres constitutivos no quidditativos ni quiddificables, esa proposición expresaría la esencia constitutiva y no la quidditativa, y no habría definición, sino simple proposición esencial. Pero es menester insistir especialmente en que tampoco hay definición si, cumpliéndose la primera condición, no se cumple la segunda. En efecto, yo puedo enunciar las notas constitutivas quiddificables, esto es, las notas quidditativas, pero tomadas en su simple realidad física, una tras otra y hasta en cierto orden. Esta proposición no sería una definición, porque las notas no están formal y expresamente articuladas en aquélla como momentos «metafísicos» (género y diferencia en cuanto tales), sino tan sólo enumeradas sucesivamente como realidades «físicas». Tomemos, a título de ejemplo, la fórmula clásica según la cual el hombre es animal racional. Esta proposición puede entenderse de dos maneras. Una, meramente enumerativa: el hombre es animal «y» es racional. En este sentido, animalidad y racionalidad son dos notas físicas

que competen a la esencia constitutiva de cada hombre, y que por ser quiddificable competen también a la quidddidad. Pero competen a ella tan sólo materialmente. Por esto, la proposición así entendida es una proposición esencial, pero no es formalmente una definición. Para que lo sea hay que entenderla de otra manera; tomando las notas no como notas físicas, sino como momentos metafísicos dotados de una precisa articulación: la animalidad como género, y la racionalidad como diferencia. La fórmula no dice entonces que el hombre es animal «y» es racional, sino que es «animo-racional», una unidad metafísicamente determinada por dos momentos. Sólo entonces expresamos formalmente una quidddidad, y sólo entonces la proposición esencial es formalmente quidditativa, es una definición. Sin género y diferencia no hay definición. Por esto Aristóteles llamó a los géneros «principios de la definición» (ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρισμῶν ἐισίν, Met. 998 b 5).

Fundados en el ejemplo que acabamos de citar, los manuales de Lógica han solido distinguir dos clases de definiciones, la definición «física» y la definición «metafísica». La primera sería la que enuncia los principios o partes físicas y separables de la esencia, como si digo «el hombre es el compuesto de cuerpo orgánico y alma racional». Sería metafísica la definición que enuncia las partes metafísicas de la esencia, su género y su diferencia, como si digo «el hombre es animal racional». Parece entonces que lo que he llamado «proposición esencial» es justo la definición física. Pero no es así. Porque la distinción de las dos definiciones presupone la identidad de esencia y quidddidad; de lo cual resulta que esas «dos» definiciones no son en realidad sino modos o maneras, una material y otra formal, de enunciar una misma definición, la definición de la quidddidad. El ejemplo del hombre lo muestra bien claramente. Se presupone que

la esencia «física» es pura y simplemente la realización meramente numérica y singular de la esencia metafísica, de la quidddidad, y por eso es por lo que puedo definir la esencia desde los dos puntos de vista; pero lo definido es siempre uno y lo mismo. En cambio, hemos distinguido en este estudio la esencia constitutiva y la esencia quidditativa. Aquélla no sólo es algo más que la mera singularidad de ésta, sino que puede darse y se da a veces sin ella; hay, en efecto, esencias inquiddificables. De donde resulta que la proposición que enuncia la esencia constitutiva no es otro modo de definir la quidddidad, sino que es algo completamente distinto. La diferencia salta a los ojos, porque en esos mismos manuales se llama a la definición metafísica definición «perfecta», lo cual indica bien claramente que, en aquéllos, la distinción de las dos definiciones es relativa, es una diferencia de mero punto de vista. En cambio, al distinguir la esencia constitutiva y la quidditativa, quedan realmente distinguidas las proposiciones que las enuncian. Como tradicionalmente a la que enuncia la quidddidad suele llamarse definición, reservo este nombre para ese uso, y llamo, en cambio, proposición esencial a la que enuncia la esencia constitutiva. De ahí que lo que antes dije de ésta deba completarse en la siguiente forma: una proposición esencial es una proposición que enuncia notas formalmente constitutivas, sean o no quiddificables, siempre que si lo son estén enunciadas en forma no quidditativa.

Estas proposiciones esenciales, que no son definiciones, tienen una peculiaridad: no son forzosamente «acabadas». La definición, con su género próximo y última diferencia, es, en principio, una proposición que expresa exhaustivamente la esencia de lo definido. Pero una proposición esencial que no sea una definición, como no contiene más que una «serie» de notas constitutivas de la realidad sustantiva,

deja siempre abierta la puerta a predicados ulteriores. No es ni pretende ser conclusa: es proposición «abierta».

De ahí que el esfuerzo intelectual por aprehender lo esencial de la realidad no tiene por qué ser un esfuerzo por definirla. De hecho, sólo del hombre—ya vimos por qué—se ha dado una estricta definición, discutible y hasta impugnable tal vez, pero estricta definición; ninguna otra realidad ha sido unívocamente aprehendida en género próximo y última diferencia. En cambio, de todas las realidades, incluso de la humana, se han ido descubriendo caracteres constitutivos, es decir, notas esenciales suyas. A diferencia de lo que acontece con la definición, este conocimiento de la esencia constitutiva es progrediente. Primero, porque nunca estamos seguros de haber encontrado todas las notas constitutivas de algo; nadie ha abrigado semejante quimera. Segundo, porque sólo rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva, porque casi siempre podría no ser sino una nota constitucional, y que lo constitutivo fuera más hondo. Por esto, la aprehensión de una esencia constitutiva es inexorablemente problemática y progrediente. El fin del saber esencial no es ni intuir ni definir, sino aprehender en su unidad coherencial primaria las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas sus demás notas. Por esto (digamos de paso, sin entrar en la cuestión) caben proposiciones esenciales de una realidad individual: las que enuncian sus notas constitutivas cuando no son especiables. No es verdad que sea intelectualmente cognoscible sólo lo universal. Lo que sucede es que sólo lo universal es definible, cosa muy distinta, porque conocimiento esencial no es forzosamente una definición. El problema del conocimiento intelectual del individuo no es un problema de definición. Baste aquí con esta alusión.

En conclusión, proposición esencial no es idéntico a definición. El logos esencial no es forzosamente un logos definiente. Haber identificado ambas cosas es la primera limitación del concepto usual de logos esencial.

Pero hay en este concepto una limitación aún más honda: la de considerar que la predicación misma es la primera y primaria función de afirmar lo real *qua* real, de suerte que los nombres serían tan sólo «simples aprehensiones», esto es, meras designaciones de conceptos, totalmente ajenos a la afirmación. Pero esto es inexacto. La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal. Y esto no sólo porque, como veremos más tarde, hay frases nominales, sino también porque el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo ser. Antes de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar una «aprehensión simple», que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el «logos nominal». Por tanto, no puede identificarse el logos con el logos predicativo.

Ahora bien, este logos nominal puede revestir formas diversas, según sean las formas nominales mismas. La lógica clásica se ha adscrito a una de ellas, a aquella según la cual la realidad está compuesta de simples cosas substantes. Y ésta es la tercera limitación de la lógica clásica: la identificación del correlato real del nombre con cosa substante. Hay un logos nominal de estructura formal distinta.

En efecto, las «cosas» (en el sentido más latísimo del vocablo), tomadas por sí mismas, se expresan en todas lenguas por «nombres». Pero tomadas en sus conexiones mutuas, se expresan nominalmente de distintas maneras. Se expresan, en primer lugar, mediante una «flexión» nominal.

Y esta estructura morfológica deja transparecer la conceptuación de un determinadísimo aspecto de la realidad. La flexión, en efecto, afecta intrínsecamente a cada nombre: esto es, en el nombre declinado se expresa la conexión de una cosa con otra no como mera «conexión», sino como «modificación» de realidad absoluta, y, por tanto, se expresa la cosa como una realidad subjetual dotada de intrínsecas modificaciones. Pero se trata siempre y sólo de una cosa y de su nombre, bien que con matiz distinto en cada «caso». Por esto las conexiones, más que conexiones, son modos o estados de ser, justamente πτῶσεις, «flexiones» de la cosa real «en absoluto». De ahí que el nombre declinado pueda ocupar en principio cualquier lugar en la frase, porque lleva en sí la expresión de su propio momento flexivo.

Otras veces se expresan las conexiones mediante «preposiciones» que se añaden al nombre. Esto es, se conceptúan las conexiones no como modificaciones intrínsecas, sino justamente al revés, como tales conexiones de cosas. Las cosas son, por tanto, primariamente, independientes entre sí, y a esa realidad se le añade después una red de «relaciones» más o menos extrínsecas, que las vinculan. Aquí, la conexión es «relación».

Pero hay veces en que el lenguaje expresa las cosas conexas mediante nombres morfológicamente construidos unos sobre otros, de suerte que la conexión se expresa mediante la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el «estado constructo». Por esto los nombres en estado constructo ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en estado absoluto. En este tercer recurso morfológico transparece conceptuado un nuevo y original aspecto de la realidad. Tanto en la flexión nominal como en el régimen preposicional se carga el acento sobre cada cosa en y por sí misma,

o bien modificándola intrínsecamente, o bien relacionándola extrínsecamente. Pues bien: en el estado constructo se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, las cuales están, por tanto, construidas las unas según las otras, formando un todo entre sí. Aquí lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es entonces ni flexión ni relación, sino sistema intrínseco.

Son tres conceptuaciones distintas de la realidad, cada una de las cuales responde a distintos aspectos de ella. Por esto no se excluyen mutuamente, sino que las lenguas echan mano de uno u otro recurso en distinta forma y medida. Las lenguas indoeuropeas emplean sólo la flexión nominal y el régimen preposicional. Otras lenguas, por ejemplo, las románicas, emplean tan sólo las preposiciones. Las lenguas semíticas, unas emplean tanto la flexión como las preposiciones y el estado constructo, mientras que otras han perdido la flexión nominal y emplean sólo los dos últimos recursos. Pero lo que aquí nos importa ahora no es la morfología nominal, sino la conceptuación de la realidad que en ella transparece. El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema. Con lo cual la expresión «estado constructo» ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física. En este sentido real, y sólo en éste, es en el que he empleado y emplearé en lo sucesivo aquella expresión. He aquí, pues, el órganon conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo. La esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la «constructividad» intrínseca. La esencia

constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo.

Esta constructividad intrínseca de la esencia como sistema se expresa en dos momentos: la esencia tiene unas notas en estado constructo, esto es, como «notas-de», y estas notas tienen una unidad que es el momento absoluto «en» ellas. El término absoluto de la esencia no es, pues, cada nota según su contenido propio, sino justamente al revés, la unidad misma. Esta unidad es formalmente una unidad coherencial primaria. De suerte que la esencia como realidad en sistema es una realidad íntrinsecamente construida según dos momentos: el «de» de las notas y el «en» de la unidad. No son dos momentos meramente correlativos, sino que la primariedad coherencial del «en» es lo que da a las notas su «de», esto es, su carácter esencial. El «de» está construido según el «en»: he aquí la constructividad intrínseca de la realidad esencial. Por esto y sólo por esto tiene su peculiar carácter la realidad esencial; la esencia en sí misma no es simple realidad actual, sino realidad actualizada de su propia y actual exigencia intrínseca. Este carácter es la implicación de los dos momentos del sistema constructo en cuanto constructo en el orden de la actualidad. La esencia en sí misma no es, pues, ni sustancia ni determinación sustancial. Primero, porque la realidad no es formalmente sustancia, sino sustantividad; y segundo, porque esta sustantividad tiene formalmente carácter de sistema. Su esencia es, pues, un sistema intrínsecamente constructo de notas. Tal es la índole metafísica de la realidad física integral de la esencia constitutiva.

Pero esta realidad constructa de la esencia puede considerarse desde dos puntos de vista que responden a dos aspectos de la realidad esencial: talidad y trascendentalidad.

§ 2

ESENCIA Y TALIDAD

La esencia es la unidad coherencial primaria de unas notas muy precisamente caracterizadas con una caracterización no meramente específica, sino formalmente individual (singular o no) en sí misma *qua* esencia. Es imprescindible, en efecto, no perder de vista que estamos tratando de la esencia física constitutiva. En su virtud, la esencia de lo real «determina» (luego explicaré el vocablo) todos los caracteres que posee una cosa; y, por tanto, es en sí misma una realidad, todo lo momentual que se quiera, pero una realidad perfectamente caracterizada: es esto y no lo otro. He aquí el primer aspecto, y el más obvio de la esencia en su realidad física integral: la esencia es aquello que hace que lo real sea «tal» como es. Averiguar «cuál» sea esta esencia, es decir, cuál sea este «tal», es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptuación de la «talidad» misma. La esencia, pues, es esencia ante todo en el orden de la talidad. Este «tal» no es el mismo que aparece en la expresión «realidad en cuanto tal» u otras similares. Porque en estos casos «tal» es una manera abreviada de decir «en tanto que», por ejemplo, realidad en cuanto realidad, esencia en cuanto esencia, etc. Aquí, en cambio, «tal» significa «tal como es». Creo supérfluo insistir más largamente en ello, porque el contexto mismo no da lugar a ninguna confusión.

Pero es necesario acotar con mayor rigor el concepto de talidad. La filosofía escolástica ha hablado del ente en el «orden categorial», esto es, en el orden de las determinaciones entitativas genéricas, diferenciales, específicas

e individuales del ente (estas últimas serían extra-esenciales en la Escolástica), determinaciones que se reparten en las diversas «categorías del ente». El orden categorial es, pues, el orden de la determinación, y recíprocamente toda determinación pertenece necesariamente a una categoría. Con lo cual puede parecer que lo que he llamado talidad coincide exactamente con la determinación categorial. Sin embargo, no es así, ni por lo que se refiere a lo categorial, ni por lo que se refiere a la determinación. En la idea aristotélica y escolástica de «categoría», aun tomada «ontológicamente», se encierra una grave ambigüedad. De ello nos ocuparemos más tarde. Empleemos, pues, tan sólo la idea de «determinación». Pero entonces sería un error creer que talidad y determinación son sinónimos. Toda talidad es ciertamente determinación, pero no toda determinación es talidad. Y es que la filosofía aristotélica y la escolástica han conceptuado siempre la determinación en función de la sustancia y de la definición, con lo cual lo que hemos llamado talidad es *eo ipso* una determinación como todas las demás. Ahora bien, talidad no es determinación en este sentido, porque no puede ser conceptuada en función de la sustancia y de la definición, sino en función de la constructividad de un sistema. Esto no impide, naturalmente, que fuera de este preciso problema empleemos los vocablos «determinar» y «determinación» en su lata acepción usual, pues toda talidad es, en algún sentido, determinación. ¿Qué es, pues, ser «tal»?

Comencemos por las notas esenciales. Las notas esenciales no son formalmente esenciales por razón de su contenido, sino por razón de su estado constructo, esto es, por razón del «de». Sólo por ser «notas-de» tienen realidad formalmente esencial. Pero esto no significa que su contenido sea ajeno o indiferente a la esencia. Todo lo contrario. Precisamente porque las notas esenciales son física, intrínseca y formalmente, «notas-de», su contenido mismo es «de» la unidad sistemática. Al decir que las notas esenciales son esenciales no por su contenido sino por su «de», lo que afirmamos no es que el contenido no forme parte de la esencia, sino que el contenido pertenece a la esencia sólo en virtud del «de». Ser «nota-de» es, pues, ser también «contenido-de». Y el «contenido-de» es justamente la talidad de las notas. Si el puro «de» constituye la razón formal de la realidad esencial de las notas, el «contenido-de» es lo que hace de la esencia «tal» esencia. Por consiguiente, la esencia no es «tal» porque «tiene», así sin más, determinadas notas, sino por el modo peculiar y preciso de tenerlas. Este modo no es determinación diferencial de un género, sino constructividad de notas físicas, esto es, ser «notas-de». En su virtud, en la línea de la talidad, las notas tienen constructamente una función precisa: «talificar». En esta línea el estado constructo de las notas significa formalmente ser realidad «talificante». Talificar no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema *por ser «nota-de»*. Y esto no conviene a toda nota de una realidad sustantiva. Las notas meramente constitucionales y las adventicias son «determinantes» de la realidad sustantiva, pero no hacen de ella «tal» realidad, no son «notas-de», porque no pertenecen al sistema sustantivo directamente, por sí mismas, sino en función del sistema esencial. «Ser tal», talificar, es formalmente un carácter o función exclusiva de las «notas-de». Las demás notas presuponen que la realidad es ya tal, presuponen la realidad talificada, y le confieren determinaciones ulteriores a su talidad. Y esto nos suministra un primer concepto de esencia desde el punto de vista de la talidad de sus notas. Vimos, en efecto, que la esencia es el grupo de notas necesarias y

suficientes para formar sistema por sí mismas. Ahora podemos dar una última precisión a este concepto. Ese grupo de notas es el grupo de todas y solas las «notas-de». Y como ser «nota-de» es ser talificante, resulta que en última instancia la esencia es desde este punto de vista, el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea «tal» en el sentido preciso del concepto que acabamos de explicar. Es, si se me permite la expresión, auto-suficiencia talificante.

Pero, ¿talificante de qué? Justamente del otro término del estado constructo, del término absoluto, es decir, de la unidad misma. No sólo las notas, sino también la unidad esencial misma es «tal». De suerte que la talidad esencial es un carácter de la esencia física en su realidad integral. ¿Qué es esta talidad de la unidad esencial en cuanto unidad?

Es una talidad conferida por las notas. En el orden de la talidad, pues, son las notas esenciales las que talifican la unidad. Sin embargo, esto no significa que en este orden, la unidad esencial deje de ser primaria y coherencial. Todo lo contrario. Y esto es justamente lo que hará entender mejor la talidad de la unidad.

La unidad, en efecto, se halla «en» cada nota como exigencia intrínseca del todo. Esta exigencia es lo que confiere a cada nota su carácter de «nota-de». Por este carácter es por lo que las notas son talificantes. Por consiguiente, gracias a la primariedad de la unidad esencial y sólo gracias a ella es por lo que las notas, entran en la esencia talificando la unidad. De suerte que en última instancia, es la unidad misma la que en este respecto es la razón primaria de su propia talidad. La unidad esencial, decía, consiste en esenciar las notas. Pues bien, en este orden, esenciar es actualizar la talidad como momento esencial; actualizar las

notas es «hacerlas» talificantes. El contenido mismo de esta talidad pende de las notas, pero el que este contenido sea «contenido-de», esto es, que por él sea la esencia «tal», pende de la unidad misma. En seguida lo aclaro con un ejemplo. Por consiguiente, la primariedad de la unidad esencial se muestra en que la unidad esencial es «auto-talidad». La unidad esencial no es una unidad huera e indiferenciada que no hiciera más que hacer de las notas algo unitario, sino que es una unidad intrínseca y formalmente «tal» *qua* unidad. Ser perro o ser hombre es, ante todo, en este orden, ser «tal» unidad precisa. Más aún, esta talidad de la unidad, al igual que la talidad de las notas es formalmente individual *qua* talidad. Si la esencia es sólo singular su talidad tampoco es sino singular Pero si es lo que hemos llamado estricta y formalmente individual, entonces hay que decir que no sólo ser perro o ser hombre, sino ser este perro o este hombre, es ser «tal» unidad precisa y formalmente individual. Cada cual tiene su propia e irreductible talidad esencial individual. Por tanto, al hablar de «tal» unidad, me refiero siempre a esta unidad individual de la esencia *qua* esencia. La esencia de una realidad sustantiva no es sólo el sistema de notas constitutivas, sino que es un momento por el que la talidad física individual de cada nota está exigencialmente «reclamando» en cierto modo las demás.

Y no me refiero con esto a lo que dije antes de una manera más bien general, a saber, que cada nota no tiene ni puede tener realidad física, sino en unidad con las demás. Aquí me refiero precisa y formalmente a la talidad misma de las notas, es decir, a que la índole de cada nota en su pleno y concreto contenido propio no es lo que es, sino implicando la índole propia de las demás notas, también en su pleno y concreto contenido propio. Por ejemplo, en un animal supe-

rior cualquiera, su quimismo biológico, tomado en su plenitud, es un quimismo que es tal como es *en cuanto quimismo,* implicando, por ejemplo, la sensibilidad óptica, y en el caso del hombre, implicando la racionalidad. Implicar, no en el sentido de que *in casu* la racionalidad fuera un fenómeno químico, o al revés, que la racionalidad interviniera en el mecanismo atómico del quimismo—cosa absurda si la hay—sino implicar en sentido constructo, esto es, en el sentido de que la estructura misma del quimismo está intrínsecamente constituida sólo siendo exigencialmente «de» la racionalidad. Y para entenderlo bien añadía que me refiero a las notas en la «plenitud» de su talidad; es decir, no me refiero al simple mecanismo químico, sino al quimismo considerado como una serie de procesos en equilibrio dinámico y reversible, esto es, al quimismo en lo que puede y tiene que dar de sí químicamente en la línea de la estabilidad biológica, en la línea de la conservación de la sustantividad. El quimismo de un organismo, en efecto, puede considerarse desde dos puntos de vista. Primero, como un quimismo en y por sí mismo; segundo, como nota de un organismo. Sólo en este segundo sentido es rigurosamente un quimismo «tal», esto es, un quimismo por el que el organismo es «tal» organismo así químicamente constituido. Es verdad que en el primer sentido suele también hablarse del quimismo «tal» como es. Pero es que entonces consideramos el quimismo en cuestión independientemente de que sea nota de este organismo, con lo cual lo que hacemos es conferirle mentalmente una sustantividad propia, y en tal caso, el quimismo es en todo rigor «tal» quimismo, porque sus propiedades son «notas-de» ese edificio químico, y, por tanto, son rigurosamente «tales». Pero al formar parte de un organismo, ese mismo quimismo ha perdido su primitiva sustantividad, y con ello ha perdido tam-

bién su primitiva «talidad»; sólo conserva su sustancialidad y su contenido determinante. Al convertirse en momento de una nueva sustantividad, adquiere una talidad nueva también. Sólo recordando su anterior talidad podemos seguir hablando entonces del quimismo «tal» como es en sí independientemente del organismo. Ni fuera del organismo ni formando parte de él, se identifican en el quimismo su carácter «determinante» y su carácter de «tal». Y en cuanto tiene este carácter de «tal», el quimismo está construido en forma «tal» que reclama exigencialmente la talidad de las demás notas. Lo propio debe decirse de toda otra nota. Es decir, si pudiéramos ver en esta su última y plena realidad cualquier nota de un ser vivo, estaríamos viendo que esa nota no es «tal» como es sino en y por su unidad exigencial con las demás, es decir, reclamándolas, y que esta «reclamación» es un momento de la constitución intrínseca completa de la nota en cuestión.

Esta estructura entitativa se manifiesta claramente de mil maneras en el orden operativo; por ejemplo, en lo que tantísimas veces he llamado en mis cursos, ya lejanos, «desgajamiento exigitivo» de unas funciones por otras en los seres vivos. En la actividad de los seres vivos, llega un momento en que una función no puede ser ni seguir siendo lo que ella misma es sino haciendo que entren en acción otros tipos de función. Por ejemplo, llega un momento en que el quimismo de un animal superior, como el perro, no puede seguir en su «normal» funcionamiento químico más que si el perro percibe ópticamente unos estímulos; en efecto, sólo por estas percepciones puede dar una respuesta química adecuada, es decir, llevar el quimismo por la línea del equilibrio biológico estable, que es en lo que consiste la normalidad, y en función de la cual, el quimismo del perro es «tal» en el sentido explicado. No es tan sólo que el

quimismo abra la puerta a «otra» función por ella misma, a la percepción óptica por ella misma, sino que por el contrario, hace entrar en juego a la percepción para los efectos del quimismo «mismo». Lo propio acontece con la racionalidad en el hombre. Llega un momento en que el hombre no puede mantener su «normal» funcionamiento bioquímico, más que haciéndose cargo de la situación como *realidad*. La actividad bioquímica ha desgajado así en el animal superior la actividad perceptiva, y en el hombre la actividad intelectiva. Es un «desgajamiento» porque la actividad intelectiva no es en sí misma de índole bioquímica; pero es un desgajamiento estrictamente «exigitivo» e *intrínseco* en el orden de la talidad, porque la actividad bioquímica no puede, en ciertos casos, continuar siendo «tal» como es químicamente, si no es exigiendo *desde ella misma* la actividad perceptiva o la intelectiva o ambas a la vez. No se trata de que ambas actividades estén radicadas en un mismo sujeto, sino de que la una, por así decirlo, se prolonga exigitivamente en la otra. Este desgajamiento tiene unitariamente, en unidad de talidad, dos aspectos. La nueva función desgajada estabiliza la desgajante; pero al propio tiempo, ésta ha «liberado» la función superior. Por ejemplo, en cuando desgajada por la actividad bioquímica, la función primera de la inteligencia es asegurar la estabilidad biológica; es decir, es una función biológica. Pero al hacerlo, no sólo se ha logrado la estabilidad «de» dichas funciones, sino que se ha liberado la función inteligente «para» menesteres trans-químicos, incluso trans-biológicos. La unidad de ambos aspectos se halla a su vez en que esta función «superior» no sólo ha sido reclamada por la «inferior», sino que está sustentada por ella, justo por aquello mismo que en esta función inferior (*y para ser ella lo que es*) exige la función superior; es lo que he solido llamar «subtensión

dinámica» de unas funciones por otras. Desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica y liberación, son tres momentos de la unidad de talidad en el ser vivo: la actuación plenaria de cada función «necesita», en una forma o en otra, recurrir a las demás.

Estos fenómenos son todos de orden operativo. Pero he insistido morosamente en ellos para hacer más aprehensible la idea de unidad exigitiva en el orden de la actividad, con el fin de trasladarla al orden entitativo. Esa unidad en la actividad no es propiamente hablando «constructa» porque lo constructo concierne tan sólo al orden entitativo. Pero es una estricta unidad exigencial. Pues bien, lo exigitivo de la actividad es un desgajamiento, precisamente porque la estructura entitativa es exigencialmente «constructa». Lo que llamamos ser «tal» no es poseer un *cuadro unitario* de notas, sino una *exigencia primaria*: la constructividad en la línea de la talidad. En este sentido—y sólo en este—ser «tal» es anterior y superior a tener tales o cuales notas. Por ejemplo, no es tan sólo que el hombre, para estabilizar su quimismo, eche mano de su inteligencia simplemente porque la posee o la tiene como un recurso, sino que *está teniendo que* recurrir a ella porque lo que él «es» como vegetativo y como sensitivo lo es en *exigencia* (insisto en el vocablo) *entitativa* de su inteligencia. Si así no fuera ¿qué es lo que daría su impulso a la inteligencia para que entrara en acción? En cambio, la cosa es más clara, si el quimismo está ya entitativamente en unidad exigencial con la inteligencia. La esencia del hombre en su esencia individual *qua* esencia no es «tal» porque «tiene» quimismo, sensitividad e inteligencia, sino porque su quimismo *qua* quimismo «es» constructamente sensitivo, y porque su sensitividad *qua* sensitividad «es» constructamente intelectiva. No se trata de una síntesis ni de una unidad que consistiera en

que las tres notas lo son de una sustancia (esta es cuestión ajena a la esencia), sino de la unidad primaria de talidad en la realidad «constructa» del hombre. En este orden, el «de» está construido según el «en», es decir, la nota está construida como «tal» nota-de, por estarlo en exigencia de tales otras.

¿De cuáles? Ya lo hemos dicho repetidamente: de todas. Hasta aquí hemos explicado lo que es la unidad primaria en el orden de la talidad en general. Es menester ahora, decir algo de este carácter de «todo» en este orden. Sólo así habremos caracterizado por completo la esencia como talidad.

La unidad exigencial *qua* exigencial deja a las notas en esa unidad formal que hemos llamado «co-herencia». Por tanto, el problema de qué sea el «todo» en el orden de la talidad no es sino el problema de cuál sea la forma de coherencia que la exigencia «talitativa» impone a las notas. Esta forma tiene dos momentos.

En primer lugar, según acabamos de ver, cada nota no es «tal» como es, sino por lo que en ella imprime la exigencia de todas las demás. Pero entonces, este todo no puede ser ilimitado, pues si lo fuera ninguna nota podría ser «tal» como es, sino que su última caracterización quedaría siempre incompleta indefinidamente. Algunos escolásticos y Leibniz pensaron por el contrario que todo individuo tiene infinitas notas. Pero esto es imposible. Lo que sucede es que han confundido las notas físicas con los predicados objetivos. De una realidad individual hay siempre infinitos predicados posibles, porque, aparte de otras razones, son infinitos los puntos de vista desde los que puede, en principio, ser considerada una realidad individual. Pero estos predicados objetivos no tienen por qué ser notas físicas. Una misma nota física individual puede ser considerada

desde infinitos puntos de vista, a los cuales corresponden infinitos predicados objetivos y, sin embargo, físicamente es una sola nota individual. La esencia es unidad de notas físicas y no unidad—ni analítica ni sintética—de predicados objetivos. Y como unidad de notas físicas, la esencia es una totalidad limitada en sus notas. Esta limitación de notas imprime una forma concreta a la talidad de ellas: cada una es lo que es por una «co-limitación» mutua de las notas en su talidad. Y esta «co-limitación» de la talidad es esa forma de coherencia que llamamos *clausura.* Clausura no significa que no hay más notas (un momento negativo), sino que significa positivamente, que cada nota es «tal» realidad de un modo completo y pleno sólo porque la determinación de la talidad es limitada. La clausura es, pues, la forma talitativa de la unidad coherencial primaria. Ya nos salió al paso este concepto al hablar de la sustantividad como sistema. Pero allí, la clausura no era primaria. Por esto sólo la esencia merece llamarse clausurada porque sólo ella lo está por sí misma. La esencia está «constructa» en sus notas, según «clausura talitativa».

En virtud de este momento la esencia está completamente caracterizada. Pero hay que entender correctamente esta caracterización. Por tratarse de un limitar (ὁρίζειν) como razón de una determinación, podría pensarse que la caracterización es justamente una «definición» (ὁρισμός), esto es, de la determinación de un género por una diferencia. Pero aún dejando de lado la distinción general, tantas veces expuesta a lo largo de este trabajo, entre esencia y correlato real de una definición, hay dos razones de distinción que se refieren muy ceñidamente a nuestro tema actual. Primero, porque estamos tratando de notas físicas; pero el género y la diferencia no son notas físicas, sino momentos «conceptivos» de la realidad entera. Y segundo, porque no son

correlativos: el género no determina la diferencia, sino que es tan sólo lo determinable por ella; sólo ésta determina aquél. En cambio, tratándose de notas físicas, su clausura es aquello en virtud de lo cual cada nota no sólo determina a las demás, sino que está también determinada por ellas. La clausura es rigurosa «co-determinación». Y esto nos lleva al segundo momento constitutivo del «todo» de las notas en el orden de la talidad.

El primero era la clausura. El segundo es el momento a que acabamos de aludir. Es que eso que llamamos clausura podría constituir una realidad de muchas maneras diferentes. Una sería, por ejemplo, la simple «acotación». Si tomamos en serie, por así decirlo, las notas físicas de una esencia, su unidad de clausura podría concebirse como aquel carácter por el cual, esta serie tiene un elemento primero y otro último. Sería una clausura «lineal»: A es tal por B, B por C... hasta N que lo sería por la penúltima nota M. Pero este no es nuestro caso, porque si así fuera, N determinaría a todas las notas, pero no estaría determinada por ninguna otra. Ahora bien, esto es imposible, según hemos dicho. Por tanto, si se quiere conservar la idea de una «serie» de notas, habría de ser una serie en que la última nota N estuviera determinada por la talidad de la primera, de A. En tal caso, ninguna nota sería en absoluto, ni primera ni última: es una clausura «cíclica». Tomada *stricto sensu,* esta denominación es meramente simbólica, porque las notas esenciales no constituyen «serie» de ninguna especie. Lo que se quiere decir es que en la constructividad de las notas esenciales «tales» como son, todas las notas se «co-determinan» mutuamente y, por tanto, si pudiéramos «ver», digámoslo una vez más, la talidad física integral de una nota cualquiera, ella nos mostraría constructamente en su seno no sólo «otras» notas sino «todas» las demás. Lo dijimos antes, pero ahora tocamos la razón propia de esta estructura. No es sólo que el quimismo del hombre sea sentiente y que su sensitividad sea intelectiva, sino que, además, su inteligencia es sentiente y su sensitividad es vegetativa, etcétera. No se trata de que cada nota se apoya *sobre* la anterior (es la idea de serie lineal), sino de que cada nota en su modo de ser «tal» es intrínsecamente *de* todas las demás, de un modo positivo, exigencialmente. Con esta explicación no hay inconveniente en conservar el vocablo «cíclico», porque resulta expresivo. Diremos entonces que el todo coherencial de las notas en el orden de la talidad es *clausura cíclica.*

De aquí resulta que la talidad de cada nota es, en cierto modo, tan sólo un momento de una única talidad; por su unidad clausurada cíclica, las notas están constituidas en una sola talidad. Vimos, en efecto, que el contenido de «tal» nota pende sólo de la nota; pero su «talidad» misma en cuanto talidad, pende de la unidad como momento primario de la esencia. Por tanto, la talidad que la unidad confiere a cada nota se la confiere como mero «punto de aplicación» (permítaseme la expresión) de la talidad primaria, clausurada y cíclica en que consiste la unidad esencial. Por ser clausurada y cíclica, la unidad esencial es «tal» de una vez, por así decirlo. Y sólo por ello puede ser «tal» cada una de las notas. La unidad esencial en cuanto unidad es una primaria unidad de talidad. Por esto, pasar de una esencia a otra no es cuestión de añadir y de quitar notas, sino que hay que rehacer *ab initio* y *ab intrinseco,* esto es, originariamente, el ciclo mismo de su primaria unidad; el contenido de una «misma» nota en su plena talidad es «distinto» en dos esencias distintas. Estas unidades coherentes cíclicas son las unidades de talidad. He aquí la constructividad de la talidad de la esencia.

Ninguna esencia hace excepción a esta estructura. Desde luego, todas las esencias intramundanas poseen este carácter de clausura cíclica en su unidad de talidad. Pero como este carácter es rigurosamente metafísico, resulta que la clausura cíclica admite grados de coherencia que confieren distinto carácter talitativo a la esencia misma. Son concebibles, por ejemplo, realidades en que las notas sean cíclicas hasta el punto de ser indisociables. La clausura cíclica sería estricta simplicidad. Pero podemos subir más aún, y concebir notas cada una de las cuales concentrara por elevación lo que en estratos metafísicos inferiores se hallara disperso en notas formal y actualmente diferentes. Por esta vía llegaríamos, finalmente, a concebir una esencia que no fuera sino una sola «nota» (*sit venia verbo*). No sería una unicidad de pobreza (no tener más que una nota) sino una unidad de eminente riqueza: serlo todo en una sola nota. El ciclo habría quedado concentrado en un sólo punto. Sería la simplicidad máxima y absoluta. Pero esto, en este lugar, no pasa de ser algo concebible; su realidad no es intramundana.

Esta idea de la unidad de talidad nos suministra un segundo concepto de esencia. Desde el punto de vista de las notas, vimos que en el orden de la talidad, la esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para *componer* una realidad que sea «tal». Pues bien, añadimos ahora, desde el punto de vista de la unidad esencial, la esencia es la unidad primaria clausurada y cíclica que *hace* que lo real sea justamente «un tal». Estos dos conceptos responden a los dos momentos de *lo que* es la esencia en su realidad física integral. La esencia es aquello por lo cual lo real es «tal» como es y no de otra manera. Pues bien, es «tal» por ser tales las notas que lo componen y por ser «tal» la unidad que las constituye en esenciales. Así es como está «construida» la

esencia en el orden de la talidad. La esencia es entonces un *quid tale*.

Esta talidad es formalmente individual *qua* esencia, es decir, en cuanto *quid* esencial; es esencia constitutiva, aquello que constituye a lo real en ser «tal». Claro está; puede ocurrir que la esencia además de ser clausurada y cíclica, esté clausurada y cíclicamente construida según un esquema. La unidad coherencial tiene, en tal caso, un tercer momento: el momento de esquema. Entonces tenemos la esencia quiddificable: es unidad clausurada, cíclica y esquemática. La consecuencia de ello es que no es que la esencia «además» de ser específica sea individual, sino justamente al revés: la esencia «además» de individual es específica. La esencia además de ser «tal individuo» de la realidad, es «tal individuo» de una especie a diferencia de otros de la misma especie. Y este modo de ser «tal» confiere a su *quid tale* aquel triple carácter de unidad consigo mismo, unidad comunicada, y unidad comunicable, que expusimos en su lugar. Este triple carácter es formal y exclusivamente propio de algunas esencias tan sólo, de las esquematizables. Concierne tan sólo al orden de la talidad, y dentro de él al individuo tan sólo en cuanto contradistinto de los demás de misma especie. La esencia constitutiva, en cambio, *qua* constitutiva carece de esta triple unidad talitativa.

He ahí la realidad física de la esencia en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es «esto» y no lo «otro», es decir, es la manera de estar «construida» la cosa real como «tal».

§ 3

ESENCIA Y TRANSCENDENTALIDAD

Pero este no es el aspecto único ni el más radical de la esencia. Porque la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es «tal» realidad, sino aquello según lo cual la cosa es «real». En este sentido, la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad. Este carácter—llamémoslo así por ahora; antes lo llamé formalidad, y volveré sobre ello más tarde—de realidad está por encima de la talidad, tanto si la entendemos en el sentido preciso que acabamos de exponer, como si la entendemos en el sentido usual de determinación en general. Y está por encima no porque este carácter fuera una «tal» nota suprema (ya vimos que Aristóteles mostró definitivamente que esto es imposible), sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera sea su talidad, es decir, independientemente de ella. Este modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó «transcender». Es la transcendentalidad de lo real. El orden de la realidad en cuanto realidad es un *orden transcendental,* a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad «tal», que es el *orden de la talidad.* Por consiguiente, la esencia en cuanto que es aquello según lo cual la cosa es real, pertenece al orden transcendental.

Pero antes de entrar en la consideración transcendental de la esencia, es necesario precisar un poco la idea misma del orden transcendental.

Para precisar esta idea, vamos a referirnos primeramente a la filosofía moderna y a la filosofía clásica. Lograremos así un enfoque que nos permitirá entrar después positivamente en el tema.

1. La transcendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica.

La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un «idealismo transcendental». El nombre mismo parece sugerir que lo que en esta filosofía se entiende por transcendental es justo lo contrario de lo que por transcendental ha entendido la filosofía medieval. So pena de admitir que se trata de un vocablo rigurosamente equívoco, será necesario, pues, precisar lo que sea el orden transcendental comenzando por la filosofía moderna.

Esta filosofía no sólo tiene un contenido más o menos nuevo, sino que inaugura con Descartes una nueva idea de la filosofía en cuanto tal: una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo. Esta unidad entre la realidad y el yo es justo la verdad: es real aquello que es como yo pienso que es. Por tanto, el orden de la realidad como orden transcendental sería el orden de la verdad. Y este orden se constituye en el yo como realidad primera. En su virtud, esta primariedad del yo haría de él lo transcendental en cuanto tal. En esta línea, pues, la transcendentalidad es un carácter del yo. Su precisión conceptual se logra mediante dos contraposiciones fundamentales.

1.° De un lado «yo» es la realidad de «cada cual» (ser cada cual no es lo mismo que ser persona), con sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos propios, a diferencia de los «yos» de los demás. Es el «yo empírico», intrínsecamente diverso. Pero, por otro lado, «yo» soy el yo que medita sobre todas las cosas; no es el yo en cuanto distinto del yo de los demás, sino en cuanto distinto de todo lo que no es yo; es un «yo puro» de toda vicisitud y, por tanto, intrínsecamente lo mismo en todos. Entonces, lo que llamamos «cosas», sean ideales, fantásticas o reales, tienen, por lo pronto, un carácter negativo: no ser yo; son el «no-yo». Pero como lo que el yo hace es enfrentarse con ellas, este carácter negativo se torna en un carácter positivo: las cosas son *ob-jectum,* objeto. Cosa es objeto. Recíprocamente, este yo puro no es sólo que se enfrente con los objetos, sino que consiste formalmente en ir a ellos, por tanto, en salir de sí mismo, en «transcender»: es un «yo transcendental». Es secundario, para nuestra cuestión, la manera como se conciba el yo puro: un yo cognoscente (Kant), un yo consciente (Husserl), etc. Lo decisivo es que el yo puro está por encima del yo empírico, y que el transcender hacia los objetos constituye el ámbito de su posible verdad, esto es, el orden transcendental. El concepto de lo transcendental se obtiene así por una primera contraposición: la contraposición «empírico-puro». Pero esto no es suficiente.

2.° Porque, ¿qué es este transcender hacia los objetos? No es que el yo tenga ya ante sí un objeto y vaya hacia él para lograr una representación suya, sino que, por el contrario, es su ir mismo el que hace que aquello a lo que se va sea objeto. Transcender no es un «ver», sino un «hacer», un ir hacia el no-yo «haciendo» de él objeto. Es decir, el objeto no es aprehendido, sino «puesto»; sólo entonces puede haber luego una representación de él. Porque objeto

no significa aquí cada uno de los objetos, sino tan sólo aquello en que todos los objetos convienen y *tienen que* convenir, a saber, en ser objetos; lo que yo llamaría la «objetualidad». Lo puesto es la objetualidad en cuanto tal. Ser es objetualidad. Y este carácter es por esto rigurosamente transcendental. El yo es transcendental no sólo porque transciende de sí al no-yo, sino porque al transcender «pone» el carácter transcendental de los objetos, es decir, porque su posición es transcendental. Y por ser ésta una acción del yo, pende de la estructura de éste; la estructura del yo es la condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto en cuanto tal. Poco importa la manera como se conciba esta estructura: como un sistema de formas conceptuales (Kant), como una intencionalidad constituyente (Husserl) o de otras maneras distintas. Siempre será que se trata de que el yo determina *a priori* la objetualidad en cuanto tal. Y con ello la verdad como verdad transcendental, esto es, como capacidad para que un objeto sea conocido con verdad, no consiste en la capacidad de que el entendimiento se conforme con los objetos, sino justamente al revés, consiste en la capacidad de que el entendimiento conforme a los objetos según la propia estructura transcendental de él: es el idealismo transcendental. Es lo que Kant llamó «revolución copernicana». Idealismo transcendental significa un idealismo que afecta tan sólo a la transcendentalidad, esto es, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad.

Y aquí aparece la segunda contraposición fundamental que define lo transcendental. Lo transcendental es la objetualidad; pero la objetualidad, ya lo indicaba, no es un objeto determinado. De aquí la distinción entre el *sentido* objetual de la transcendentalidad, y su *uso* como determinación efectiva de un objeto. Este uso parece que podría lle-

varse a cabo de dos maneras. Una, consistiría en que la posición transcendental se apoye en algo *dado* (impresiones de los sentidos, datos elementales de la conciencia, etc.). Lo dado no son objetos, sino tan sólo un caos de elementos; y lo que hace entonces el yo transcendental es dar a estos elementos la forma de objeto, es decir, objetualidad. Entonces tenemos no sólo objetualidad, sino un objeto determinado. El conjunto de objetos determinados de esta manera, es lo que el idealismo transcendental llama «experiencia». Pero si se ensaya la otra vía, a saber, determinar un objeto sin nada dado, con sólo las condiciones *a priori* de la objetualidad, rebasando, por tanto, los límites de lo dado y de lo dable, entonces este uso determina, no un objeto de experiencia, sino un objeto «transcendente», que está allende toda experiencia. Para el idealismo esto es quimérico, porque el yo jamás puede convertir la objetualidad por sí misma en objeto, ni ser, por tanto, fuente de representación de él; a lo sumo se llega a concebir un objeto posible, mejor dicho, un objeto no-imposible, pero nada más. Para que haya objeto real es necesario algo dado. Pues bien, lo transcendental es «posición», pero tan sólo como elevación de lo dado a objeto determinado: es el carácter objetual de los objetos de la experiencia. El yo transcendental es el yo objetualizador de la experiencia. La contraposición «experiencia-transcendencia» acaba de perfilar así el concepto de lo transcendental en el idealismo.

Esta filosofía ha cargado el acento sobre el momento de idealidad, y todo su esfuerzo parece haber consistido en lograr la transcendentalidad dentro de la idealidad. Con lo cual parece que se han invertido los términos respecto de la filosofía medieval para la cual el orden transcendental es el orden del ente en cuanto ente. Por esto, «transcendentalismo» es siempre un vocablo que tiene en los oídos modernos claras y fuertes resonancias idealistas.

Sin embargo, ¿es esto así? Aparentemente asistimos aquí a una inversión del concepto de lo transcendental. Pero tan sólo aparentemente. El concepto del yo transcendental, en efecto, tiene dos momentos: el yo es transcendental porque es puro, esto es, porque consiste *formalmente* en transcender de sí mismo hacia el no-yo, y porque consiste *terminativamente* en poner o constituir la transcendentalidad del no-yo. Ahora bien, estos dos momentos son transcendentales, pero en sentido clásico. Ante todo, por lo que se refiere a la índole formal del yo: ser yo puro. El idealismo llega a este concepto partiendo del yo empírico. El idealismo hace ver sin esfuerzo que el yo puro y el empírico, aunque no son dos yos numéricamente distintos, no son idénticos. Pero nunca ha aclarado en qué consiste su interna articulación. Y es, sin embargo, lo esencial. Reflexionando sobre ello, pronto caemos en la cuenta de que «empírico» es justo la talidad del yo, esto es, que el hombre como realidad es un yo cuya talidad son todas sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos. Sólo partiendo de aquí, y no abandonándolo, es como el idealismo logra su concepto del yo puro: toma del yo empírico el yo como realidad, y de lo que le purifica es no de su realidad, sino de su determinada talidad. Con ello lo que le queda es el yo como «pura realidad». Esto y no otra cosa es el yo puro. Y justo esto y no otra cosa es también el yo transcendental. El yo puro no es transcendental por oposición a todo *otro* objeto, sino por oposición a *todo* objeto. Y la totalidad de los objetos es el no-yo. Por consiguiente, aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un «no» mientras el yo mismo no lo «ponga». En su virtud, el yo sería lo único que «es» *simpliciter* en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el no-«no-yo»,

es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad. Y justo esto es lo que constituye la transcendentalidad en la filosofía tradicional. Aunque formalmente el yo consistiera en ir hacia el no-yo, este aspecto no es el primario; lo primario es que el yo es una *realidad,* que pudiera consistir en ir hacia el no-yo, pero que empieza por ser realidad. El aspecto de ir hacia el no-yo, se inscribe, por así decirlo, dentro del carácter de realidad, y no al revés. De lo contrario, es decir, si el yo puro fuera realidad sólo porque va hacia el no yo, el yo puro lo sería por estar puesto por mi conocimiento de mí mismo, por mi autoconciencia, es decir, sería algo puesto por un segundo yo puro y así hasta el infinito. Esto es imposible. El yo puro es el yo en cuanto pura realidad, y es por esto por lo que la realidad del yo en cuanto realidad es un aspecto transcendental del yo: la transcendentalidad del yo en el sentido de un ir hacia el no-yo se funda en su carácter de pura realidad. El yo empírico y el yo puro no son sino la *realidad* de un mismo yo considerado o bien como un yo «tal» o bien como un yo «real» en cuanto realidad. Empírico y puro son, pues, la talidad y la transcendentalidad de la realidad del yo. El yo queda, con ello, sustraído a la inversión idealista. Por consiguiente, la única innovación del idealismo en este punto se halla en cómo concibe la realidad transcendental del yo, a saber, como un ir hacia el no-yo; pero no se halla en que este carácter de «ir» esté antepuesto a su carácter de realidad. Decir «yo» no es, sino la manera idealista de concebir la realidad del sujeto en cuanto pura realidad. Pero el concepto mismo de lo transcendental sale incólume de esta operación.

Lo propio debe decirse del segundo momento, del momento terminativo del yo transcendental, a saber, que lo transcendental de las cosas consiste en estar puestas por el yo puro. Aquí parece más innegable la inversión del concepto de lo transcendental; Kant mismo llamó al idealismo transcendental «revolución copernicana» que vale tanto como decir «revolución en lo transcendental». Pero, ¿en qué está la revolución? Desde luego, no en la transcendentalidad. El idealismo llama transcendental al yo o a la conciencia en cuanto es determinación *a priori* de los objetos en cuanto tales, es decir, de su objetualidad. Pero esto es equívoco. Esta determinación, en efecto, no es transcendental por estar puesta por el yo, sino porque lo puesto es, independientemente de que sea puesto, determinación *a priori* de aquello en que todos los objetos tienen que convenir no por ser tales o cuales, sino por ser objetos. Este *a priori* podrá ser subjetivo como pretende el idealismo, pero no es esta subjetividad lo que constituye la transcendentalidad, sino el ser algo común a todo objeto en cuanto objeto. Y, una vez más, éste es el concepto clásico de lo transcendental. Lo propio del idealismo y su revolución, no están, pues, en el concepto de lo transcendental, sino en su raíz y en el carácter de su término. En su raíz: en estar puesto por el yo. En el carácter de su término: en ser objetualidad. Y estas dos innovaciones están esencialmente conexas: nada puede ser objeto sin estar puesto (de una o de otra manera, esta es una cuestión demasiado rápidamente solventada por el idealismo) por un yo, y recíprocamente, el yo puro, al enfrentarse con las cosas, hace de ellas objetos. Pero esta es una concepción idealista de la realidad, no una concepción nueva de lo transcendental en cuanto tal. De aquí se sigue que «idealismo transcendental», en la cuestión que nos ocupa, es una falsa expresión. Porque no se inscribe la transcendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés, la idealidad dentro de la transcendentalidad de lo real. Metafísicamente, pues, no es un «idealismo transcendental», sino, si vale la expresión, un «transcendentalismo idealista».

Lo transcendental no ha variado. Pero no nos basta con esto, porque, además, la concepción idealista de la realidad misma es inadmisible. Y es necesario, cuando menos, dejarlo apuntado para perfilar con mayor precisión la idea del orden transcendental como orden de la realidad en cuanto tal.

En primer lugar, el idealismo, como otras muchas filosofías que no son idealistas, concibe la realidad del «sujeto» como un «yo», y un «yo» que en su pureza transcendental consiste formalmente en «ir-hacia» el no-yo. Pero esto es imposible. Primero, porque «yo» no es la realidad del sujeto, sino justamente al revés: es la realidad del sujeto la que tiene como propiedad, digámoslo así, el ser un «yo». Ser «yo» es un momento—y no el único ni el primario—de la realidad del sujeto en acto segundo, operativamente; no es un momento entitativo. La realidad del sujeto está allende el «yo». Además, aunque nos ciñamos al orden operativo, este yo puro, a pesar de que «va-hacia» el objeto, sin embargo, no consiste formalmente en este ir hacia él, sino que consiste en actualizarlo, en darle mera actualidad en la inteligencia. Ambas cosas no sólo no son lo mismo, sino que puede darse y se da, efectivamente, lo segundo sin que se dé lo primero. Y esto, tanto si se concibe el sujeto real como cognoscente, como consciente o de cualquier otra manera. La conciencia, por ejemplo, no sólo no es realidad propia en acto primero, sino que no lo es ni tan siquiera en acto segundo, porque la conciencia no es un acto, sino carácter de algunos actos solamente, de los actos conscientes. «Yo» no es la realidad del sujeto, ni en el orden de la talidad, ni el orden transcendental, sea cualquiera el concepto que se tenga del sujeto (cognoscente, consciente, vital, etc., etcétera). En el orden operativo del acto segundo, el «yo» se me muestra, pues, como carácter de una realidad propia

anterior y, por tanto, es imposible tomar el «yo» ni empírico ni puro, como realidad del sujeto; esta realidad será todo lo problemática que se quiera, pero el carácter del «yo», precisamente por ser «yo», es estar formalmente remitiéndose a aquella realidad. El «yo» se inscribe *dentro* del orden de lo real.

En segundo lugar, la filosofía, con Descartes, ha inscrito el orden de lo real en el orden de lo verdadero: sería real aquello que es realmente tal como yo lo pienso. Pero esto es equívoco. Si lo que se quiere decir es que mi conocimiento verdadero expresa lo real, entonces esto es innegable. Pero esto no permite invertir los términos y decir que ser real consiste formalmente en ser el momento terminal de la verdad. Esto es imposible; ya lo vimos al hacer el análisis de la verdad. El momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como *independiente* del acto intelectivo, sino como *anterior* a él, como un *prius* respecto de la presentación de su independencia: es independiente porque es real, y no al revés. De suerte que a la realidad le es indiferente tener o no tener verdad. Tanto más que si así no fuera, la verdad misma no podría ser considerada como real, sino como término de otra verdad, y así hasta el infinito. Ni el polo «radical» de la realidad consiste en ser «yo», ni su polo «terminal» consiste en ser verdad. El orden de la realidad como orden trascendental no es el orden de la verdad; esto es, el orden trascendental no es el orden de la realidad en cuanto verdad, sino que es el orden de la realidad en tanto que realidad.

En tercer lugar, y finalmente, aquello a lo que va el «yo» puro tiene para el idealismo carácter de objeto. Con lo cual, la metafísica, que hasta Kant había sido eso que Clauberg por vez primera llamó «ontología», se ha conver-

tido con Kant en lo que pudiéramos llamar «objetología». Y esto es imposible. Porque aquello a lo que va el yo puro, más aún, aquello que se actualiza en la intelección como realidad previa, no tiene el carácter formal de objeto. Lo tendría si el yo consistiera formalmente en un «ir-hacia» el no-yo; entonces y sólo entonces este no-yo nos saldría al «encuentro» y sería, por tanto, *ob-jectum,* objeto. Pero el yo no consiste sino en actualizar el no-yo, y entonces este no-yo no es objeto por dos razones. Primero, porque no todo lo inteligido es formalmente objetual. Y al decirlo no me estoy refiriendo a que mi modo de habérmelas con las cosas no sea siempre (ni como fenómeno ni como acto vital) un enfrentarme con ellas como objetos, sino que me estoy refiriendo a algo mucho más hondo y radical, que afecta a la intelección misma en cuanto tal. Como no es nuestro tema, me basta con dejarlo taxativamente consignado. Segundo, porque aun en el caso de estar inteligiendo un objeto, una *res objecta,* lo que formalmente intelijo no es la *res* en tanto que *objecta,* sino en tanto que *res.* Una vez más, aun en el caso mismo de los objetos, el momento de realidad se me presenta en la intelección misma como un *prius* no sólo de su verdad, sino de su objetualidad. Contra lo que el idealismo afirma como algo obvio, cosa no es objeto. Así como sustantividad no es subjetualidad, así tampoco realidad es objetualidad. El orden de la realidad en cuanto realidad no es el orden de la objetualidad, sino el orden de la simple realidad en cuanto realidad.

En definitiva, esta rápida discusión con el idealismo trascendental nos ha mostrado tres puntos:

1.° Que la trascendentalidad está allende toda posible idealidad, esto es, que lo trascendental es el orden de lo real.

2.° Que el orden de lo real no se funda en el orden de

la verdad, sino que es anterior a éste, tanto si consideramos el polo subjetivo del «yo» como si consideramos el polo terminal de la intelección; esto es, que el orden transcendental no es el orden de lo real en tanto que verdadero, sino el orden de lo real en tanto que real.

3.° Que esta realidad en cuanto realidad no es objetualidad, sino simple realidad.

Abocamos así al concepto del orden trascendental como orden de la realidad en tanto que simple realidad. Como la frase no se presta a confusión, suprimiré en lo sucesivo el adjetivo «simple» y me limitaré a decir que lo transcendental es la realidad en cuanto realidad.

Es, por lo menos formalísticamente, el concepto clásico. Digo «formalísticamente», esto es, mientras real y realidad no hagan sino oponerse a la idealidad en el sentido explicado. Pero en cuanto queramos tomar estos conceptos en y por sí mismos, entonces nos vemos abocados a discutir con la filosofía clásica. ¿Cómo concibe la filosofía escolástica el orden transcendental?

Ya lo hemos dicho repetidas veces: es transcendental aquel carácter que compete formalmente a todas las cosas, notas y diferencias, sea cualquiera su talidad, por el mero hecho de ser (cosas, notas o diferencias). Y aquí comienza lo peculiar de la Escolástica. Para la Escolástica, aquello que primariamente concibe la inteligencia y a lo que se reducen en última instancia todos sus conceptos es el «ente»: toda cosa, se nos dice, en efecto, es inteligencia en la medida que entiendo que «es» esto o lo otro; y la cosa considerada así, la cosa en cuanto que «es», es justo lo que se llama «ente». De aquí que aquello en que convienen todas las cosas sea en «ser». Pero ¿qué se entiende aquí por «ser»? Esta es la cuestión.

Esse, ser, puede considerarse ante todo como aquello que

expresa el «es» de la cópula: es el ser copulativo o lógico. En este sentido decimos que «es» todo aquello de que podemos formar una proposición. Su ser es *concipi,* un ser que en cuanto tal se da en y por el acto conceptivo de la intelección, un *esse in anima.* Este *esse* es de dos tipos. Hay un *esse* que además de ser *in anima* lo es también *extra animam:* es el ser que tiene algo independientemente de toda concepción, el ser real, el *esse reale,* el ser sustantivo. A él se opone aquello que sólo tiene un *esse in anima,* el *ens rationis,* pero que *in re* no tiene ni puede tener *esse.* La quimera, la privación, ciertas relaciones, etc., no tienen en sí mismas ser, son no-ser; pero las concibo «como si fueran», y por eso son *ens,* pero *ens rationis.* En cambio, las cosas que tienen ser *extra animam* tienen existencia, son *ens reale.* Aquí, *esse* significa existir y, por tanto, actuar produciendo efectos, cosa que no se da en el *ens rationis,* en el ente irreal. El sujeto de este verbo ser, en el sentido de existir, es *ens.* Pero este sujeto, como todo sujeto de una acción verbal, puede entenderse a su vez de dos maneras. Puede significar, en efecto, el sujeto que efectivamente está ejercitando *(in actu exercito)* la acción verbal; entonces *ens* es un sustantivo participial, el ente que está existiendo, y por esto envuelve como todo participio, una connotación temporal. Pero *ens* se puede tomar como mero sujeto posible de la acción designada por el verbo, de su infinitivo sustantivado. Entonces *ens* no es un participio, sino un simple nombre que significa no aquello que está existiendo efectivamente, sino lo que por su propia índole es posible sujeto de la acción verbal, es decir, lo que es apto para ser, lo que tiene existencia tan sólo aptitudinalmente: es el ente nominalmente considerado. Pero esto necesita alguna aclaración. En primer lugar, aptitud no significa aquí carencia de existencia; porque lo

que entonces tendríamos es el ser en potencia, el ser potencial. No se trata de esto. Aquí, aptitud no significa carencia, sino precisividad, esto es, que el ente es lo que es apto para tener existencia, prescindiendo, no negando, de que la tenga o no la tenga de hecho. En ambos casos tiene aptitud, aunque en el primero sea ente actual y en el segundo potencial. Por tanto, en ambos casos es ente en sentido nominal, y lo es por la misma razón: por ser sujeto posible del infinitivo sustantivado «existir». En segundo lugar, se toma este sujeto del infinitivo tan sólo y formalmente en cuanto sujeto de él. Por esto, lo que está dotado de este *esse* es también *ens,* pero en un sentido distinto del de ente participial; la cosa en tanto que apta para tener este *esse* infinitivo se denomina *essentia.* La esencia no es el mero *quid*—ésta sería, según los escolásticos, la esencia abstracta—, sino el *quid* en cuanto connota aptitudinalmente el acto de existir. En su virtud, el ente nominalmente considerado es mera *essentia,* pero es *realis,* no porque exista de hecho, sino porque es apta para existir *extra animam,* y en cuanto tal es algo real y no de mera razón. Al *esse* del *ens* nominal, es decir, al *esse* según el cual algo es formalmente *essentia,* se le llamó *esse essentiae*; con lo cual fué necesario llamar al acto de estar existiendo, al *esse* del participio, *esse existentiae.* No son dos clases de *esse,* sino que es un mismo concepto, según mayor o menor precisión; esto es, *esse* tiene «inmediatamente» esta doble significación. Ahora bien, el *esse* nominal es justo el que se expresa en la cópula, porque aunque a veces la cópula puede significar existencia, lo único que de suyo expresa la cópula en cuanto tal, es lo concebido como *esse nominale,* y en esto consiste el *esse logicum.* Lo mismo acontece en última instancia en todo ente de razón. Y como estos tres momentos del *esse* (el *esse existentiae,*

el *esse essentiae* y el *esse logicum)* entran de alguna manera en todo acto intelectivo, resulta comprensible que la Escolástica post-clásica haya terminado afirmando que la inteligencia es la facultad del ser.

Pues bien, prescindiendo de la posición singular de Escoto, para toda la Escolástica, el *esse reale,* nominalmente considerado, y sólo él, es transcendental. No todas las cosas, en efecto, existen de hecho todavía; por tanto, el ente participial no es transcendental. Pero todas las cosas, tanto las que existen como las que aún no existen, y hasta las que concebimos «como si fueran», coinciden en su aptitud real, o concebida como real, para existir, independientemente de cuál sea su talidad. Y esto tratándose no sólo de entes completos y parciales, sino inclusive tratándose de las diferencias últimas. «Independientemente» significa sea «cualquiera» la talidad, y no que la talidad quede fuera del ente en cuanto tal. Ciertamente, la talidad, determinadamente considerada, no entra formalmente en el concepto del ente: si así fuera, el concepto de ente sería formalmente contradictorio. Pero las diferentes talidades entran en dicho concepto, sea confusamente (Cayetano), sea indeterminadamente (Suárez, etc.); esto es, son formalmente entes. Y esto no significa que «ente» sea sólo aquello en que coinciden, de suerte que las diferencias *qua* diferencias fueran exclusivas de las talidades; es decir, no es que «ente» sea aquello en que coinciden y talidad aquello en que difieren. Significa, por el contrario, que las talidades, justo en cuanto diferentes, son también entes, esto es, que las diferencias *qua* diferencias son también formalmente entes; de lo contrario serían «no-entes», una nada, y no serían ni tan siquiera diferencias. Por esto, hablando rigurosamente, no es verdad que los géneros supremos *difieran* entre sí (porque diferir es estar compuesto de un momento común y de

un momento diferencial), sino que entitativamente son diversidad primaria, son *primo diversa.* Sin embargo, «son», son entes, y sus presuntas diferencias no son diferencias, sino inmediatos modos de ser. Por esto es por lo que el concepto de ente no es universal: es transcendental. Queda en pie el problema de la estructura más precisa del concepto del ente y de la manera como representa a «los» entes, a sus *inferiora.* No es nuestro tema. Aquí nos basta con haber expuesto sumariamente qué es el ente y qué es el orden transcendental para la Escolástica: el orden transcendental es el orden del ente real nominalmente considerado, el orden del ente apto para existir, el *ordo entis ut sic.*

Sin embargo, esto no significa que el «ente» en cuanto tal sea absolutamente huero. Todo lo contrario. Es verdad que la talidad no está incluida formal y determinadamente en el concepto de ente; los géneros supremos del ente son tan sólo *modos especiales* de ser. Pero también es verdad que el ente en cuanto tal puede considerarse desde distintos puntos de vista; y lo que desde cada uno de ellos se me ofrece es el mismo *ens qua ens,* pero en diversos *modos generales* de ser, esto es, en modos de ser consecutivos al solo hecho de ser *ens.* En efecto, considerado el ente en sí mismo, tiene, según hemos dicho, un contenido positivo propio, el *quid,* en virtud del cual la Escolástica llama al ente desde este punto de vista *res,* el ente «rato», rato en orden a la existencia; y este mismo contenido, negativamente considerado, es indiviso, esto es, es *unum.* Pero puedo considerar al ente desde otro punto de vista, al ente respecto de los demás entes. Negativamente, cada uno no es el otro, es un *quid*; pero un *quid aliud,* es decir, un *aliquid,* un algo. Desde este punto de vista, el respecto de un ente en cuanto ente a otro ente es negativo, y no puede tener carácter positivo más que si este otro ente

fuera tal que por su propia índole pudiera convenir con todo ente en cuanto tal. Este ente es, desde Aristóteles, la ψυχή, el alma, que puede convenir con todo lo que tenga razón de ente, o bien conociéndolo o bien apeteciéndolo, por el mero hecho de ser ente. Entonces el ente en cuanto tal, considerado en su conveniencia con el alma intelectiva, tiene en cuanto ente ese respecto que es el *verum;* y considerado en su conveniencia con el alma apetitiva tiene, en cuanto ente, otro respecto: el *bonum.* Estos respectos son positivos, pero extrínsecos. Tenemos así los seis transcendentales clásicos: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum.* He aquí el orden transcendental según la filosofía escolástica.

Esta concepción, si expresa aquello a lo que se opone el idealismo transcendental, es inatacable; ya lo hemos visto. Pero si expresa lo que formal y precisamente concibe acerca del orden transcendental, entonces está necesitada de ulterior discusión, tanto por lo que se refiere a la idea misma de lo transcendental como por lo que respecta a los modos generales de ser, esto es, al orden transcendental en cuanto orden. Para abreviar la exposición, la discusión será al propio tiempo la exposición positiva de lo que acerca de estos dos puntos quisiera decir.

2. *La idea de lo transcendental*

Ciertamente, es transcendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad. Y esta idea es inconmovible. Pero hay que distinguir cuidadosamente la transcendentalidad misma de aquello que *primo et per se* tiene carácter transcendental. Para el idealismo, lo que es transcendental es la posición del yo puro; inscribe, por tanto, la idealidad dentro de la transcendentalidad, y con ello, el orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto objeto. Pues bien, para la Escolástica, lo que es transcendental es el ser; inscribe, por tanto, el ser dentro de la transcendentalidad, y con ello, el orden transcendental es el orden de la realidad en cuanto ente. Sin embargo, si bien se mira, en la expresión de esta idea aparecen siempre entreverados tres conceptos: ser, realidad, existencia. Estos conceptos se emplean, a pesar de todos los esfuerzos, un poco promiscuamente. Lo cual contribuye bastante a enturbiar las ideas, pese a la energía que pone la Escolástica en afirmar, en cada caso, que realidad y existencia son sinónimos, o que ser significa lo mismo que existir. De ahí la necesidad de preguntarnos de nuevo, aunque sea de manera lacónica, qué es eso de realidad, de existencia y de ser. Examinemos la cuestión en dos pasos.

a) *Realidad y existencia.* Sin fijarnos por el momento en el verbo *esse,* nos preguntamos qué entiende la Escolástica por realidad, qué es el *esse reale.* La pregunta está justificada, porque qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas. Piénsese, por ejemplo, en que todo el idealismo transcendental está apoyado sobre el enfrentamiento intelectivo con las cosas como objetos. Pues bien, para la Escolástica, este enfrentamiento, es decir, el acto propio y formal de la inteligencia es «concebir»; basta recordar, en efecto, que se comienza por decir que lo primero que «concibe» la inteligencia y aquello en que todos sus «conceptos» se resuelven es el ente. Fijado así, según la Escolástica, la manera primaria de aprehender intelectivamente las cosas, de ella es de la que arranca su

idea de realidad. Una rápida inspección nos descubre en ella tres momentos que conviene destacar por separado: 1.° Es realidad, por lo pronto, todo aquello que al ser concebido se me presenta como no recibiendo su ser de la concepción misma, sino que es *extra animam,* donde *anima* se toma tan sólo en el sentido de acto concipiente de intelección. Si se me permite la expresión, realidad es «extra-animidad». 2.° La extra-animidad es, ciertamente, un momento extrínseco a la realidad; pero es su *ratio cognoscendi,* lo que nos procura un concepto más preciso de realidad. Realidad, en efecto, no es algo que se pueda definir, pero sí es algo que se puede explicar por contraposición. Pues bien, para la Escolástica, aquello a lo que *primo et per se* se contrapone lo real, como extraanímico que es, es justo a lo intraanímico, que es irreal. Lo intraanímico es irreal porque no está en ninguna parte, es ficticio, quimérico, sólo pensado, etc.; es lo inexistente. Lo real, en cambio, como opuesto a lo irreal, es lo existente. Extra-animidad es existencia. 3.° Lo existente, por serlo, produce efectos reales, independientemente de que sea concebido; una silla real, una piedra real, etc., actúan sobre las cosas y se contraponen a una silla o a una piedra irreales, que no tienen acción ninguna, sino que son meros «espectros» de realidad. Es el momento del ἔργον, del *wirken,* etc. De lo sólo concebido puedo concebir efectos; pero un efecto concebido no es un efecto efectuado. En cambio, lo existente tiene efectos efectuados sobre las cosas. Y estos tres momentos tomados a una abocan inexorablemente a la ecuación: realidad = existencia.

Ahora bien, no es que esto no sea verdad *simpliciter*; sería absurdo pretenderlo. Pero ninguno de esos tres momentos es primario ni unívoco, precisamente porque se apoyan en la idea de que el acto propio y formal de la

inteligencia es concebir. Y esto no es verdad; concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas. Lo vimos al hablar de la realidad esenciada. Basta con repetirlo sumariamente.

El hombre tiene distintos modos de aprehender las cosas. Uno es sintiéndolas, y en esto comparte el hombre unívocamente la condición de cualquier animal. Sentir no es un seleccionar cosas (materiales y formales) concretas, en la aprehensión, sino que es ante todo un modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo corresponde en las cosas sentidas una formalidad propia según la cual son sentidas. Pues bien, lo sentido en cuanto tal es, si se quiere, «cosa», pero cosa estimulante *qua* estimulante; lo sentido en cuanto tal tiene carácter formal de estímulo, o, como suelo decir, estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales. Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas: aprehendarlas como realidad. Es la aprehensión intelectiva. La formalidad propia de lo inteligido *qua* inteligido es realidad. Estímulo y realidad, lo repito una vez más, son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. No están meramente yuxtapuestas. Algo puede, ciertamente, estar presente como puro estímulo y no estarlo como realidad. Pero, sin embargo, lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es «puro estímulo», sino «realidad estimulante», y su modo de aprehensión no es «puro sentir», sino «sentir intelectivo» o, lo que es lo mismo, «intelección sentiente». No necesitamos entrar detalladamente en este último punto; baste con dejarlo consignado. Lo importante es que lo primero que el hombre intelige es la «realidad estimulante»: estimulante, pero realidad. El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad

«estimúlica», sino en su formalidad «real». Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas. Esto supuesto, si queremos explicar qué es realidad, habremos de centrar la reflexión no en los conceptos, sino en esta dualidad de formalidades, porque la cosa misma, como acabamos de indicar, tiene ella misma distintos caracteres según estas formalidades.

1.° Realidad no es extra-animidad. Mejor dicho, la idea de extra-animidad no es suficientemente clara y unívoca, sino que está afectada de una penosa imprecisión. En efecto, ¿qué se entiende por *extra animam? Extra animam* es lo opuesto a *intra animam.* Y esta oposición se establece atendiendo a la función concipiente de la inteligencia. *Intra animam* sería aquello que no tiene sino un *esse objectivum* en el concepto; con lo cual *extra animam* es todo aquello que tiene un ser independiente de este *esse objectivum;* extra-animidad sería extra-objetividad. Y este extra-objetivo es lo que sería lo real. Pero aquí es donde está la imprecisión. Porque las cosas no están presentes solamente en los conceptos, sino también en el sentir. Si la cosa presente en el puro sentir fuera sentida como real, no habría cuestión. Pero no es así. Lo sentido en el puro sentir no es realidad, sino estímulo; esto es, la cosa misma carece, en el puro sentir, de la formalidad de realidad. Ahora bien, esto que es presente en el estímulo, la cosa-estímulo, es más que un *esse objectivum;* es algo estrictamente extra-objetivo; por tanto, según la concepción que discutimos, es *extra animam.* Sin embargo, como acabamos de decir, la cosa-estímulo no tiene formalmente carácter de realidad. Por tanto, si por extra-animidad se entiende todo lo extra-objetivo, es claro que extra-animidad no es, sin más, sinónimo de realidad. Todo lo real es *extra animam,* es extra-objetivo; pero no todo lo extra-objetivo o *extra animam*

tiene carácter de realidad. Entre el *esse objectivum,* que no es sino *intra animam,* y el *esse* real *extra animam,* hay el *esse* de la cosa-estímulo *qua* estímulo, que es extra-objetivo y *extra animam,* y que, sin embargo, no tiene la formalidad de lo real. Realidad, pues, no es sinónimo de extra-animidad. Por consiguiente, el dualismo decisivo en este punto no es el dualismo «objetivo-extraobjetivo», sino el dualismo «estímulo-realidad». El primero se refiere a la función meramente concipiente de la inteligencia, mientras que el segundo se refiere a la función primaria de ésta: es el dualismo «puro sentir-inteligencia sentiente». Aquí, y no en la extraobjetividad conceptual, en la extra-animidad, es donde hay que incardinar el problema de la realidad.

2.° Ciertamente, el modo de aprehensión es siempre —trátese del puro sentir o de la intelección—un momento extrínseco a lo aprehendido *extra animam.* Pero la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas. Las cosas, en efecto (no me cansaré de repetirlo) tienen distintos caracteres según estas dos formalidades. Pues bien: si comparamos lo que hemos llamado «realidad» con el puro estímulo, lo primero que se ve es que la «cosa-estímulo» no es algo *irreal* (quimérico, ficticio, puramente pensado, etc.); pero tampoco es algo formalmente real: es simplemente *arreal.* Aquello a lo que primariamente ha de contraponerse lo real para explicar su carácter de realidad no es a lo irreal, sino a lo arreal. En cuanto constituida como puro estímulo, la cosa está presente en forma «afectante». El animal se mueve, ciertamente, entre «cosas» que le están presentes, tanto más «cosas» cuanto más elevado sea su lugar en la escala zoológica. Pero estas cosas le están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación. Su unidad y relativa estabilidad perceptivas se deben a lo que

he solido llamar «formalización». No es necesario entrar aquí en el problema, porque lo único que ahora importa es el carácter formal de estímulo. ¿En qué consiste positivamente la arrealidad del estímulo? Sencillamente, en que la pura «cosa-estímulo» se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas. En cambio, la misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no sólo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma. Todo lo contrario de la «cosa-estímulo», que se constituye y agota en su pura presencia estimúlica. La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de «ser aprehendido» a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. Esta prioridad no significa mera «independencia». Que lo presente sea algo independiente del aprehensor y de su aprehensión es algo común al puro estímulo y a la realidad. El animal se conduce (y, por tanto, responde) en buena medida orientado en su estimulación misma a la independencia del estímulo respecto de su estado biológico. El momento de la independencia nos llevaría, a lo sumo, a una «correlación» entre el sentir y lo sentido en su recíproca independencia de variaciones. Pero el *prius* es algo absolutamente distinto: es la positiva y formal «remisión» a lo que es la cosa antes de la presentación. Según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo «de suyo». La arrealidad consiste formalmente en no envolver este momento del «de suyo», sino, a lo sumo, el momento de independencia. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo «de suyo». La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo «de

suyo» *antes* de estarnos presente. Y esto se ilustra incluso históricamente; hace más de veinte años escribía que la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió (aquí sí que se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo «de suyo». Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, sólo después, a la conceptuación de la φύσις, de la naturaleza. Pero, repito, primariamente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según la formalidad de realidad. Realidad es ese «de suyo» de las cosas. No es, claro está, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el «de suyo». Precisemos algo más este carácter.

Ante todo, realidad no es formalmente «naturaleza»; esto es, ser «de suyo» no consiste en tener principios internos operativos. Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el «de suyo». Ahora bien, algo puede ser «de suyo» de muchas maneras distintas. Todas envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza. Pero, en primer lugar, no todo modo de ser «de suyo» consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son «de suyo» no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personeidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son «de suyo». Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser «de suyo», pero nada más. En segundo lugar, aun en aquellas cosas que son «de suyo» con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de «de suyo». Naturaleza

es siempre y sólo la manera como algo es «de suyo», pero no es primaria y formalmente el «de suyo» mismo. Naturaleza, en efecto, no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de competer a la cosa «de suyo» es cuando dichos principios son naturaleza. Es decir, el «de suyo» es anterior a la naturaleza y fundamento de ella.

«De suyo» tampoco coincide *formalmente* con existencia; es decir, tener realidad no es formalmente existir como contradistinto de ser inexistente. La idea de realidad queda centrada para la Escolástica en dos tesis: primero, lo real es lo existente en cuanto existente; segundo, lo real es *essentia* en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Ahora bien, tomadas como conceptos formales, ninguna de ambas tesis es formalmente exacta.

Comencemos por la primera. Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal es inexistente. Esto es innegable; pero no nos es suficiente. Porque lo que aquí buscamos es la razón formal de realidad. Y que la razón formal de realidad no sea simple existencia es cosa que se desprende ya de aquello que la Escolástica misma contrapone al *ens reale,* a saber, el *ens rationis.* El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido «como si fuera» existente. Esto lo vio claramente la Escolástica. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene, «a su modo», una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo,* digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y así es efectivamente. Existir «sólo» *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir «realmente» es el modo de existir que consiste en tener existen-

cia «de suyo». Y esto se ve más claramente aún, si pensamos en otro tipo de «cosas» que no son formalmente *entia rationis* y que, sin embargo, no son reales. Para los griegos, sus dioses aparecen entre los hombres en figuras diversas; por ejemplo, Júpiter, como auriga. ¿Qué tipo de realidad tiene Júpiter-auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga. Pero para los griegos esta figura de auriga no es una ilusión subjetiva; esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales. Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia. Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente. ¿Por qué? Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter «de suyo». Para que Júpiter sea realmente auriga no basta con que en cierto modo exista en esta figura, sino que haría falta que la existencia de ésta competa a Júpiter como una existencia «de suyo». Sólo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso. El Júpiter real tiene una existencia «propia», la que tiene «de suyo», y que no es la del auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir «de suyo». Este tipo o modo de existencia que no es «de suyo» es lo que metafísicamente constituye el «aparecer», la «apariencia». Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, reviste la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente «lógico», como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilu-

sión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia «apoyada», por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser «pura» apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo «espectro» de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.

Esta articulación metafísica entre realidad y apariencia es lo que a mi modo de ver, nos da la clave para entender correctamente el Poema de Parménides. Las cosas que vemos, la «opinión» (δόξα), no es simple ilusión sensible; pero no es el «ser verdadero» (ὄν), sino que es la mera «figura» (μορφή) como «aparece», eso que Parménides, y todos los griegos después de él, llamaron ente (ὄν), que es el único que de veras «es», precisamente, diría yo, porque «de suyo» el ὄν es ser y nada más que ser.

Así, pues, si las cosas tuvieran, según dijimos más arriba, principios que no les pertenecieran «de suyo», no tendrían ni naturaleza ni esencia real. Es el caso de muchas «cosas» en la mentalidad primitiva; las cosas serían meros «lugares» de presencia y de acción de los dioses u otras realidades. Correlativamente, la existencia de las cosas como mera figura o apariencia haría de ellas algo irreal. Es también el caso de muchas «cosas» de la mentalidad primitiva que no son sino «espectro» de los dioses o de otras realidades. Un mundo cuyas cosas no fueran sino «aparición» de la divinidad no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral. Por tanto, sólo cuando los

dos momentos de esencia y de existencia competen a la cosa «de suyo» es cuando tenemos formalmente «realidad». El «de suyo» es, pues, anterior a esencia y existencia. Digamos de paso que esto es lo que, a mi modo de ver, permite entender correctamente ciertas especulaciones metafísicas de la India.

No se confunda aquí «de suyo» ni con lo *a se* ni con lo *per se*. *A se* es tener existencia por sí mismo; *per se* es la capacidad de existir sin necesidad de un sujeto. Pero «de suyo» es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto. Así, pues, por lo que concierne a la existencia, la realidad consiste *formalmente* en el momento del «de suyo»; la realidad es en alguna manera—veremos cuál—anterior a la existencia misma.

Pero antes atendamos a la segunda tesis: lo real sería, para la Escolástica, *essentia*, en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Pero esta connotación, ¿es lo que constituye *formalmente* la esencia, es decir, es en ella en lo que consiste la esencialidad de la esencia? Cuando digo de algo que es perro u hombre, aquí *primo et per se* no entiendo el carácter aptitudinal del perro o del hombre en orden a la existencia, sino algo «previo», a saber, que la cosa es «realmente» perro u hombre. Y aquí «realmente» significa que caninidad u hominidad es aquello que la cosa es «de suyo». La cosa no es realmente perro u hombre porque caninidad u hominidad no sean algo quimérico, ni porque connoten la existencia, sino porque son algo que la cosa es «de suyo»; el conjunto de notas que constituyen lo que es perro u hombre pertenece «de suyo» a esta cosa. Aquí, pues, «de suyo» se opone a lo meramente estimulante; hombre, por ejemplo, no es lo que estimula al animal en forma de dueño

o en otra forma estimulante cualquiera, sino algo que «de suyo» es hombre.

En una palabra, tanto la existencia como la esencia presuponen la realidad. ¿Qué es esta anterioridad? Evidentemente, no se trata de una anterioridad ni causal ni natural; no es que «realidad» sea una causa ni que primero la cosa sea real y consecutivamente sea existente y dotada de esencia. Es anterioridad tan sólo en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal; sin existencia y esencia no habría realidad; pero aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de «de suyo» según el cual la cosa es existente y está esenciada. Tampoco se trata de que «realidad» fuera un término «superior» a existencia y esencia. Esto no es verdad, cualquiera que sea el concepto que se tenga de estos dos momentos. Si se considera que la existencia es el acto de la esencia considerada como potencia física en orden al existir, es decir, si se considera que esos dos momentos son real y físicamente distintos *in re,* sería absurdo pensar en un término superior a ambos, porque no hay nada superior al acto y a la potencia, sino que aquél es la actualidad misma de ésta, y esta actualidad es unitariamente la cosa misma. Si se piensa, por el contrario, que existencia y esencia son tan sólo dos conceptuaciones distintas de una única y misma cosa, entonces el *ens reale* tiene «inmediatamente» ambas significaciones, y tampoco hay término superior posible. Todo esto es verdad. Pero es verdad partiendo de que ya se ha concebido la cosa según esos dos momentos esencial y existencial; y supuesta esta distinción, no hay término superior, porque realidad es entonces siempre y sólo existencia, o bien actual, o bien potencial, o bien aptitudinal. Pero es que en el exordio de la metafísica no se ha de partir de una conceptuación distinta de los momentos de la cosa real, sino que, justamente al revés, partimos de la cosa real *qua* real. Después yo puedo considerar la cosa real *existencialmente* o puedo considerarla *esencialmente*; pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la cosa *realmente,* a saber, en lo que ella es «de suyo». Esta consideración previa no es una aprehensión *confusa*; es decir, no es que «realidad» sea confusamente esencia o existencia, de suerte que el concepto explícito de la cosa envolviera estos dos momentos; tampoco es que «realidad» sea algo que *prescinda* de estos dos momentos, caso en el cual no sería ni esencia ni existencia, sino que ambos momentos *se incluyen* en la «realidad», pero no confusamente, sino *indistintamente;* la realidad es tanto existencia como esencia. Toda cosa real, en efecto, por ser algo «de suyo», está *qua* real formalmente acotada respecto de todas las demás cosas, incluyendo entre ellas al inteligente y a su propia intelección. La realidad de cada cosa llega allí a donde llega lo que ella es «de suyo», y termina allí donde termina este «de suyo». Y en este «de suyo» se incluye, indistintamente, lo que en ulterior distinción serán existencia y esencia, el momento existencial y el momento esencial. Realidad es formalmente lo «de suyo»; formalmente no es existir ni actualmente, ni potencialmente, ni aptitudinalmente, sino que es a la vez e indistintamente esencia y existencia, porque es esa formalidad según la cual la cosa es «de suyo». Sólo fundados en esta formalidad, esto es, en la realidad *qua* realidad, podremos descubrir sus dos momentos de esencia y de existencia.

3.º La realidad posee, ciertamente, ese carácter de ἔργον, un carácter que, si se me permite la expresión, llamaría «érgico»; esto es, actúa sobre las demás cosas, efectuando determinadas operaciones. Y, en su virtud, se considera este carácter érgico como un carácter de lo que es real. Esto

está perfectamente justificado. Sólo que no es nada unívoco. El carácter érgico, en efecto, no es sino una *ratio cognoscendi*; presupone, por tanto, que se tiene ya un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo real. Concebida la realidad como mera existencia, entonces se entiende que efecto real es un efecto existente. Ahora bien, aquí comienzan las dificultades. Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque «silla» no es un carácter que le compete «de suyo». Es «cosa-sentido», pero no «cosa-realidad». Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea «morada» hace de ella una «cosa-sentido». Por esto, los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla *qua* silla; la silla no actúa sobre las demás cosas *qua* silla, sino que actúa sobre ellas, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee. Es decir, el carácter érgico presupone la realidad. Y sólo es ἔργον aquello que algo produce por lo que realmente es; esto es, por las notas que posee «de suyo». Lo cual nos vuelve al punto de partida de esta discusión. La silla y sus efectos *qua* silla son *extra animam*, y, sin embargo, no por esto son reales. La extra-animidad no es realidad, porque algo puede ser *extra animam* y ser o bien cosa-estímulo, o bien cosa-sentido. En ninguno de estos dos casos es cosa-realidad. Realidad no es extra-animidad sin más, ni tan siquiera como predicado extrínseco, sino que es ser «de suyo».

En definitiva, por donde quiera que se tome la cuestión, sea en la manera primaria de presentarse lo real, sea en su razón propia (esto es, la realidad en cuanto realidad), sea en su carácter érgico, realidad no es mera existencia, sino que es algo primario o irreductible, que puede explicarse diciendo que es lo «de suyo». Claro está, podría entonces pensarse que realidad se toma como sinónimo de lo que

llamamos «ser». Pues bien, tampoco es así. Realidad no es formalmente existencia, pero tampoco es formalmente «ser».

b) *Realidad y ser.* La Escolástica, decía al comienzo de esta discusión, ha entreverado los conceptos de ser y de realidad. Por un lado habla del *esse reale* como de un existir (actual o aptitudinal). Pero esta ecuación, pese a las apariencias, no se mantiene de un modo inflexible, sino que el *esse*, en cuanto *esse*, cobra una significación propia. En efecto, cuando se ha querido apurar más el carácter entitativo de la esencia y de la existencia, hemos visto que la Escolástica se ha visto obligada a hablar de un *esse essentiae* y de un *esse existentiae*. Con lo cual ha dejado flotando inevitablemente un *esse* sobre la esencia y la existencia. No importa que se diga que *esse* no es un concepto común, sino que tiene «inmediatamente» esas dos significaciones; porque siempre será que se trata de un *esse* real, pero *esse;* y esto es lo decisivo, por muy en la penumbra en que quede la significación de este *esse*. Más aún, la Escolástica ha hablado de un *esse* copulativo o lógico. Tampoco hace al caso la forma en que la cópula envuelva un *esse;* lo envuelve y no se identifica con el *esse reale*, y esto nos basta. Con ello se subraya la inevitable tendencia a considerar el *esse*, el ser, como algo que abarca la existencia, la esencia y la cópula, sin que formalmente signifique ninguno de estos tres momentos. Pero, sin embargo, la Escolástica no ha entrado por esta vía. Nunca ha admitido que *esse* se subdivida en *tres esse* que lo fueran *ex aequo*, sino que, por el contrario, mantiene enérgicamente la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser, de suerte que los demás *esse* (el *esse* de la esencia y el *esse* de la cópula) serían *esse* como expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*. Ya hemos visto que ambos, *esse essentiae* y *existentiae*, constituyen el *esse reale*. Por consiguiente, utilizando este concep-

to del *esse reale,* diremos que la concepción escolástica del *esse* envuelve dos afirmaciones, no explícitamente formuladas, pero innegablemente implícitas en ella: 1.° que el *esse* de la cópula se funda en un *esse* primario y fundamental, en el *esse* de lo real en cuanto *esse;* 2.° que el *esse reale* mismo es el primario en cuanto *esse,* esto es, que «realidad» es una «determinación» (una vez más empleo un vocablo inexactísimo para simplificar la exposición) del «ser»; de lo cual resultaría que realidad es *un* tipo—todo lo primario y excelente que se quiera, pero *un* tipo—de ser. Es decir, no todo ser es realidad, pero realidad se reduce a ser: «realidad» sería la forma primaria de «ser». Ahora bien, ninguna de estas dos tesis es completamente exacta en rigor formal. Examinémoslas por separado.

Ante todo, la tesis de que el ser copulativo se funda en un tipo primario de «ser». Que el ser copulativo no reposa sobre sí mismo, sino que se funda próxima o remotamente en algo que es real, no sólo es innegable, sino que es justo lo que aquí queremos afirmar. Lo que sucede es que se nos dice que lo real es aquí un *esse reale,* el ser sustantivo. Y aquí está la cuestión, en averiguar si aquello en lo que el ser copulativo se funda es formal y directamente «realidad» sin más, o bien un «ser», todo lo sustantivo que se quiera, pero un «ser». Para no demorarnos excesivamente en la cuestión prescindamos por el momento de toda alusión expresa a la Escolástica y entremos derechamente *in medias res.* Dejando para la segunda tesis el examen de la idea del ser sustantivo o *esse reale* en sí mismo, lo que nos preguntamos es, pues, lo siguiente: ¿Se funda el ser copulativo en un ser sustantivo *qua* ser? Naturalmente, no necesitamos ocuparnos del ser copulativo en toda su extensión, esto es, abarcando las afirmaciones que recaen sobre los meros entes de razón; lo único que aquí nos importa es la cópula de las

afirmaciones que recaen sobre objetos reales, como cuando digo «este hombre, Pedro, es blanco». Nos ceñimos, pues, a este último tipo de afirmaciones. En ellas—y en esto coinciden con todas las demás—el «es» es algo que concierne al sentido objetivo de mi intelección afirmativa. Pero no se agota en este sentido objetivo, sino que alcanza a aquello de lo que afirmo que «es», a la *res objecta,* a lo objetual. No se confunda la objetividad (verdad) con la objetualidad.

Ahora bien, en las afirmaciones de que nos ocupamos, la *res qua objecta* se funda en la previa presentación de la cosa real en cuanto real. Esta realidad de la cosa es la que primariamente pertenece de un modo intrínseco a la integridad de la intelección; es, en efecto, su fundamento inmediato y su término formal directo. Mi intención afirmativa, y con ello el ser copulativo, se fundan directamente en la realidad y no en un presunto «ser» sustantivo; esto es, no se fundan sobre el «ser Pedro» y el «ser blanco», sino sobre «Pedro blanco». La interpretación que discutimos piensa lo contrario. Tendríamos, de un lado, «ser Pedro», y de otro, «ser blanco». Formalmente estos dos seres no tienen nada que ver entre sí: ser Pedro no es ser blanco, ni recíprocamente. Pero la cópula sería una especie de «autonomización» del momento «ser», común a los dos términos, y expresaría (según las interpretaciones) que el «ser» Pedro se halla afectado por el «ser» blanco, o que el ser blanco está en el ser Pedro. El ser de cada término estaría modificado por el ser del otro, con lo cual «ser» cobra una cierta autonomía. El resultado es que el ser sustantivo de Pedro y el del blanco vienen a convertirse en la complexión de seres sustantivos, o, mejor, en el «ser» de la complexión: la συμπλοκή o complexión del ser Pedro y del ser blanco. Tal sería la cópula: un «ser» copulativo fundado sobre el «ser» sustantivo. Pero esto no es así. La cópula expresa directa-

mente una complexión, pero no una complexión de seres, sino de dos momentos reales de lo real *qua* real y no *qua* «ser». Es decir, expresa «Pedro blanco» y no el ser blanco del ser Pedro. La realidad, y no el ser sustantivo, es el fundamento previo, el *prius* de la objetividad de las afirmaciones y del ser copulativo. La complexión real que la cópula expresa directamente no es una complexión de seres, sino una complexión o estructura real *qua* real. En la afirmación hay ciertamente una complexión, pero la afirmación misma no es complexión. El juicio consiste formalmente tan sólo en la intención afirmativa; la complexión real es aquello sobre lo que el juicio recae. Esta complexión real es ordinariamente inteligida de un modo directo, y se expresa por los verbos en todas sus voces y aspectos. Sólo cuando lo real es demasiado complejo se torna en *res objeta,* y mi intelección se desdobla entonces en presentación de la complexión real y en intención afirmativa, en «es». Para expresar este nuevo «ser» se echa mano de algunos verbos de realidad; pero entonces estos verbos han perdido su significación de realidad y adquieren sentido meramente copulativo. La cópula surgió, pues, directamente de una «desrealización» por desdoblamiento en la intelección de la realidad, y no de un presunto «ser» que estuviera larvado en todo verbo, como si, por ejemplo, «caminar» fuera «ser caminando»; lo cual sería un artificio pseudo-lógico. Cuando digo «Pedro camina», caminar es un elemento real en Pedro. La cópula procede, pues, de un desdoblamiento de la realidad y no de la complexión de dos seres, el «ser» de Pedro y el «ser» del caminar, ni de la expansión analógica de estos seres. Por esto es por lo que la cópula termina en la realidad, aunque para ello haya tenido que hacerme de lo real una *res objecta.* La realidad es el *prius* del ser copulativo, y no al revés, como si realidad fuera un tipo de «ser», el ser real.

Digamos a título de ilustración—nada más que ilustración—de esta interpretación filosófica, que la lingüística histórico-comparativa nos muestra que éste es el origen de la cópula en nuestras lenguas indoeuropeas. En griego, por ejemplo, algunos verbos, tales como μένειν, ὑπάρχειν, πέλειν, γίγνεσθαι, φύειν, etc., son verbos de realidad, pero llegaron a *adquirir* un sentido copulativo que antes no tenían. Estos verbos, en efecto, empleados por sí mismos con un sujeto, significan formalmente un momento de lo real. Pero cuando hubo que designar la realidad del sujeto con alguna nota importante más, esto es, con un nombre más, el momento de realidad quedó centrado en la complexión nominal, y el verbo degradó su significado de realidad para expresar la simple afirmación de la unidad del complejo significado. Tal fue el origen histórico de la cópula. Esto mismo aconteció con el propio verbo *asmi, ahmi,* εἶναι, *esse.* Originariamente fue sólo un verbo de realidad que significó no ser, sino existir. Por el mismo proceso se fue convirtiendo *parcamente* (conviene subrayarlo) en cópula, en «ser». Pero εἶναι, *esse* no tiene más relación con «ser» que la tuvo, por ejemplo, πέλειν como verbo de realidad, con πέλειν cópula: el valor copulativo de *esse* es una adquisición y no algo que estuviera larvado en el existir. Lo que sucede es que por una superposición de ambos sentidos se produjo el espejismo de pensar que existir sea un sentido del ser, como si «existir» fuera «ser existente». Fue el origen de la expresión *esse existentiae* y de otras similares.

Que esto sea un espejismo, es decir, que la intelección directa de lo real no es una «especialización» del sentido del «ser», es algo que resulta claro de otro hecho lingüístico que aún perdura en nuestras lenguas, a saber, la frase nominal. Como es sabido, primitivamente (como puede verse, por ejemplo, en védico y en avéstico) la frase nominal no es la

elipsis de un «ser» sobreentendido, sino que es un tipo original y originario de frase estrictamente «a-verbal»; sólo en estadios ulteriores de algunas lenguas, por ejemplo, en sánscrito clásico, podrá hablarse de elipsis. La frase nominal expresa la complexión real directamente y sin verbo copulativo. Es verdad que se halla limitada a sentencias, identificaciones, etc.; pero estos casos son justamente aquellos en los que se quiere expresar con toda su fuerza la nuda realidad. Y justamente entonces se expresa sin verbo «ser», con sólo la complexión nominal.

La intelección afirmativa, pues, envuelve a una tres momentos: la realidad, el «ser» copulativo o intención afirmativa, y la verdad. Pero de ellos, el momento de realidad es el primario y fundante no sólo de la verdad, sino también del «ser» copulativo. El ser copulativo no se funda sobre un «ser» de lo real, sobre un «ser» sustantivo, sino sobre la sustantividad misma, sobre la realidad en cuanto tal. Una cosa es, pues, el ser copulativo, y otra la realidad. Su posible unidad, ya lo hemos visto, no está en un «ser» larvado en la «realidad», sino en la unidad de desdoblamiento en la intelección. A menos, naturalmente, que se dijera que «realidad» es sencillamente el *esse reale*. Pero esto es inexacto. Es la segunda de las dos tesis que hemos de examinar.

La expresión *esse reale* consta de dos términos: *esse* y *reale*. ¿En qué relación se hallan en la unidad de aquello que significan? Por un lado, *esse* parece no añadir nada a *reale*. Como ya Aristóteles dice, lo mismo (ταυτόν) es ἄνθρωπος, y ὤν ἄνθρωπος (Met. 1003 b 28). Pero por otro lado, los dos vocablos *esse* y *reale* parecen innegablemente necesarios para designar lo que significan; de lo contrario hubiera bastado con hablar sólo de ser o sólo de realidad. Ahora bien, el *esse* conviene al ἄνθρωπος no sólo en cuanto ὤν (participio), sino también nominalmente, como simple εἶναι.

Lo cual indica que *esse* posee algún matiz propio. Como decía más arriba, no sirve para el caso decir que es un vocablo que tiene «inmediatamente» esas dos significaciones. El *esse reale* en tanto que *esse* envuelve esta aparente antinomia de no añadir nada al *reale*, y de poseer, sin embargo, algo que, sin compromiso mayor, podríamos llamar matiz propio. ¿Qué es, pues, el *esse reale*, el «ser» sustantivo en tanto que «ser»?

Podría pensarse lo que usualmente suele decirse, a saber, que realidad es el modo excelente de «ser». Pero examinémoslo algo más atentamente. Por ejemplo, ¿qué es ser hierro? Ser hierro, significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son «ser hierro» sino «hierro» a secas; por tanto, nada que haga alusión al «ser». Y lo mismo sucede si lo que se quiere decir es que el hierro existe. Ya lo vimos: esencia y existencia son simples momentos distintos de algo indistintamente previo, la realidad. La realidad es previa a la dualidad «esencia-existencia», porque tanto la una como la otra son precisamente momentos de lo real. De ahí que la esencia no ha de entenderse *primariamente* por su «relación» aptitudinal a la existencia, sino que ha de entenderse en una perspectiva distinta, a saber, como algo en y por sí mismo como realidad. Y esta realidad del hierro, mejor dicho, el hierro «real», no es el «ser» del hierro. Lo real *qua* real no se incluye en el *esse*. Y esto es inconmovible. Pero la expresión «ser hierro» puede entenderse en otro sentido, no en el sentido de que sea hierro, sino de que el hierro *sea*. No necesito insistir sino de pasada, en que aquí «ser» no significa aquello en que la realidad consiste, sino que tomo el vocablo en toda su amplitud: el mero «ser» que lo abarca todo y todos los momentos de lo real. Ahora bien, este «ser» no es el momento formal de la realidad férrea, sino algo

así como una «afirmación» (*sit venia verbo*) de la realidad férrea en su ya propia realidad férrea; por tanto, algo en una u otra forma, fundado en esta realidad. Naturalmente, no es una «afirmación» en la intelección. «Ser» es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, «son». Por tanto, «ser» es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad «ulterior» de éste, es decir, es la actualidad de algo que es «anterior» como realidad. La realidad es el «de suyo»; y sólo porque la cosa es «de suyo» puede reactualizar «de suyo» esta su realidad. Y esta reactualización es el «ser». Entonces la cosa ya «de suyo», además «es». Y esto es verdad no sólo por lo que concierne al hierro, sino también por lo que concierne a la intelección del hierro: aprehender algo como «siendo» *in re,* presupone la presentación de la cosa como realidad. Antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. Por donde quiera que se tome la cuestión (por el lado de las cosas mismas o por el lado de su intelección), la realidad es anterior al ser, y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo. Ahora bien, supuesto que el hierro ya real además «sea», entonces el hierro mismo como nuda realidad, queda afectado por esta ulterior actualidad suya que es «ser». En su virtud, esa nuda realidad que llamamos hierro, en cuanto va envuelta en esa segunda actualidad suya que es «ser», cobra el carácter de algo que «es hierro»; el hierro real es ahora un «ser hierro». Por tanto, por el hecho de que el hierro «sea», el propio hierro se torna en «ser hierro». He aquí el orto del «ser» sustantivo. De aquí dos consecuencias fundamentales:

a) Realidad no es el «ser» por excelencia, como si realidad se inscribiera primariamente «dentro» del ser, sino que

la realidad ya real es el fundamento del ser; es el ser el que se inscribe «dentro» de la realidad sin identificarse formalmente con ella. Se preguntará qué es esto que llamo «actualidad ulterior». Lo veremos sumariamente pronto; por ahora basta con haberlo indicado diciendo que es una como afirmación o reafirmación de la realidad en su realidad. En su virtud, no hay *esse reale,* ser real, sino lo que yo llamaría *realitas in essendo,* la realidad en su ser, o mejor todavía, la realidad «en ser». *Ultimamente* no hay un ser sustantivo, sino nuda sustantividad. Las cosas son primariamente realidad y no ser. Pero lo real en cuanto que «es» es justo lo que se llama «ente». Por tanto, lo real en cuanto real no es «ente», sino simplemente «realidad».

b) Al haber dicho que el ser es un acto ulterior de lo real, pero que formalmente pertenece a lo real mismo, queda dicho también que aunque «realidad» no sea «ser», sin embargo, eso que llamamos «ser» no se diluye en una serie de presuntas connotaciones, sino que posee un «matiz» propio estrictamente unitario. La antinomia que al comienzo de esta discusión acerca del ser enunciaba, se resuelve ahora manteniendo los dos términos, pero en distintos planos. En el plano primario, esto es, en el plano de la realidad, el ser no añade nada a lo real; no hay ser, sino escueta realidad. Pero en el plano de un acto ulterior, no sólo hay «ser», sino que este «ser» tiene carácter unitario propio. La Escolástica, en su esfuerzo por reducir la realidad al ser, ha diluido, como Aristóteles, eso que llamamos «ser» en diversos tipos de ser. Pues bien, al haber distinguido aquí en alguna manera (ya veremos cuál) ser y realidad, el ser cobra una estricta unidad propia. Ser no es lo mismo que realidad, pero «ser» es algo unitario propio.

Esta unidad del ser podría llevar a pensar que lo transcendental es entonces el «ser» mismo. Es la tesis de Heideg-

ger. De ella nos ocuparemos cuando hayamos hablado positivamente del ser. Ahora nos basta con repetir que «ser» es un acto «ulterior» de lo real *qua* ya real; el ser se funda en la realidad. Y, por tanto, lo transcendental no es el «ser», sino la «realidad».

Resumamos el camino recorrido. El ser copulativo no es primaria y primeramente una expresión del «ser» de la realidad, sino de la realidad misma. A su vez, el ser sustantivo no es algo primario, sino algo fundado en la realidad. Por consiguiente, no existe una unidad del ser que abarcara analógicamente el ser copulativo, el ser de la esencia, y el ser de la existencia, sino que no hay más unidad que la unidad de realidad, la unidad del «de suyo», la cual se actualiza ulteriormente en dos modos formalmente *independientes* y ajenos entre sí: el «ser» sustantivo (momento de la realidad como acto ulterior de ella) y el «ser» copulativo, la intención afirmativa (momento de la intelección compleja). En formas aún más complejas de intelección, el ser copulativo puede expresar también el ser sustantivo. Pero esto no se opone a lo que estamos diciendo, primero, porque aquí me he referido sólo a la estructura primaria de la intelección; y segundo, porque si la cópula puede expresar, y expresa a veces, el ser sustantivo es justo porque expresa primariamente la realidad; y como esta realidad envuelve como acto ulterior suyo el «ser», resulta que la intención afirmativa a veces puede y tiene que expresar también el ser. No es necesario entrar aquí en más detalles acerca de la precisa articulación entre el ser copulativo, la realidad, y el ser de ella. Baste con lo dicho.

Esta discusión con la Escolástica en torno a la idea de lo transcendental, conduce a un conclusión decisiva, a saber, que hay que distinguir no sólo entre ente y ser, sino entre realidad, ente y ser. «Realidad» no es un tipo de ser, sino que

es la cosa como un «de suyo»; es la cosa real a secas. «Ser» es un acto «ulterior» de lo ya real *in re*. «Ente» es lo ya real en cuanto «es». Por consiguiente, el orden transcendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad *(ordo entis ut sic)*; ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de la realidad, *ordo realitatis ut sic*. Esto no obsta para que, cuando no se trate de emplear los vocablos en su acepción más formal, sigamos empleando las palabras ser, entitativo, etc.; así lo hemos venido haciendo a lo largo de este estudio. Pero bien entendido que formalmente hablando son tan sólo momentos ulteriores de lo real. Una vez comprendido esto, nada impide atenerse a la estructura de nuestras lenguas, en las cuales aquellos vocablos son inevitables muchas veces.

En definitiva, realidad es el «carácter» (de alguna manera hay que expresarse) de las cosas como un «de suyo». Este carácter es primario en las cosas y, *consiguientemente*, primero en la intelección.

a) Es primario en las cosas. Es, en efecto, aquello según lo cual las cosas son cosas; realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos cosas. Las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el «de suyo».

b) Es primero en la intelección. El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primeramente a las cosas sintiéndolas. Toda teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad. Pues bien, el puro sentir nos abre a las cosas, y nos las presenta como meros estímulos independientes del sentir; son las cosas-estímulo. La formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas es «estimulidad». Esta pura sensibilidad es la que posee el animal; pero la posee también el hombre. El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él. Pero el hom-

bre no sólo siente las cosas como estímulos, sino también como realidades; el estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante, esto es, como estímulo «real». La apertura a las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. La formalidad propia de lo inteligido es «realidad». Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente «concebido» sino «sentido»; el hombre no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectivo. Y así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectiva, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente. Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente. Esta expresión no significa que la inteligencia no intelige sino las cosas que le ofrecen los sentidos; no significa tampoco que los sentidos sean un «conocimiento» sensible, una «noticia» que tiene hasta el animal (en este sentido hasta el propio Aristóteles atribuyó a veces a la αἴσθησις caracteres noéticos); significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real.

Para entender correctamente la índole de esta aprehensión sentiente de lo real, es menester fijar las ideas aunque sea rápidamente. En la filosofía moderna suele llamarse a lo sentido (por ejemplo, a los colores, sonidos, etc.), «impresiones sensibles». Pero esta expresión adolece de un grave equívoco, porque sugiere inmediatamente la idea de que esas «cualidades» no son más que impresiones subjetivas. Ahora bien, esto es falso. Esas cualidades en sí mismas no son impresiones, sino lo sentido en la impresión. Impresión no es la de-

signación de un objeto sentido, sino que es la designación del modo como algo es sentido. Impresión no sólo no es algo subjetivo, esto es, algo que no tiene ni más carácter ni más término que el del sujeto, sino que, por el contrario, impresión es la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo. En la impresión me es «impresivamente» presente algo que en sí mismo no es impresión. Esto supuesto; en el puro sentir, lo sentido *qua* sentido lo es en la formalidad «estímulo»; y el modo según el cual la cosa-estímulo es presente al sentiente, es impresión. Pues bien, en la intelección sentiente (o sentir intelectivo), por ser sentiente, lo aprehendido lo es también primariamente en modo de impresión. Sólo que lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes «reales». Lo cual significa que en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad «realidad». A esta formalidad, en cuanto sentida en impresión, es a lo que desde hace muchísimos años, he venido llamando en mis cursos «impresión de realidad»; una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad «realidad» como algo de la cosa sentida. No es una segunda impresión numéricamente añadida a la impresión de las cualidades, sino la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas. Si la llamo impresión de realidad, es para distinguir este momento de impresión de la intelección sentiente de lo que usualmente se llaman impresiones sensibles, que no son sino cualidades; esto es, que la reali-

dad *qua* realidad es originariamente sentida, dada, en modo de impresión. Por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio, la impresión de realidad, he solido decir siempre que es inespecífica. Este vocablo negativo cobra ahora un significado positivo: la impresión de realidad es constitutivamente transcendental. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo transcendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa. Por esto, el primer inteligible, *primum cognitum,* en primeridad de adecuación *(primitate adaequationis)* es lo real sentido. Y en él, el *primum cognitum* en primeridad de origen *(primitate originis)* es la realidad en impresión (impresión de realidad). Sólo después, la inteligencia forma conceptos no sólo de las cualidades sentidas, sino de la realidad sentida *qua* real, esto es, el concepto de realidad. Pero repito no es que los sentidos sientan sólo cosas, y que la inteligencia conciba después que son reales, sino que en el sentir intelectivo se siente *ya* la cosa como real, y la inteligencia concipiente concibe como real aquello que la inteligencia sentiente ha sentido ya formalmente como real. Lo transcendental está ya dado en la impresión de realidad. Aquello que primera y formalmente es inteligido sentientemente, y aquello en que se resuelven todos los conceptos de la inteligencia, no es ente sino realidad. Contra lo que la Escolástica postclásica viene diciendo desde hace más de medio siglo, la inteligencia no es «facultad del ser», sino «facultad de realidad».

Esto no significa, insisto nuevamente en ello, que la formalidad «realidad» consista en el modo como las cosas están presentes a la inteligencia. Todo lo contrario; acabamos de decir que «realidad» es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí mismas. Y esto no es una mera afirmación. Porque en la intelección sentiente, en la impresión de realidad, tenemos presente lo real, no sólo como algo independiente del acto (esto acontece también al estímulo), sino que lo real nos está presente como algo cuya presencia es consecutiva a lo que ella es ya «de suyo». Es lo que expresaba al decir que lo real nos está presente, pero como algo que es *prius* a su presentación misma. El *prius* es un momento intrínseco de la presentación misma; es el modo mismo de presentarse. Con lo cual la primeridad de la intelección de lo real en su realidad, se funda en la primariedad de la realidad como algo «de suyo» aunque no hubiera intelección ninguna.

Con esto he precisado rápidamente y a grandes rasgos lo que entiendo por «transcendental» *qua* transcendental. Pero lo transcendental es un «orden». ¿Qué es el orden transcendental no *qua* transcendental sino *qua* orden? Es el segundo aspecto de la cuestión que hemos de discutir con la Escolástica.

3. *La idea de una estructura transcendental*

Precisemos, ante todo, qué entendemos por orden. Orden no significa aquí el dominio, la línea o dirección según la cual consideramos la realidad, esto es, la consideración transcendental a diferencia de la consideración meramente talitativa, sino que entiendo por orden la estructura misma de la realidad en su transcendentalidad, por razón de su carácter transcendental. Orden significa, pues, estructura inter-

na. Y en este preciso sentido nos preguntamos si la Escolástica describe un estricto orden en lo transcendental, y en qué consiste dicho orden.

La Escolástica ha llamado a este orden «modos generales de ser», es decir, aquellos que competen a todo ente por su mera razón de ente. Y estos modos son los seis transcendentales clásicos *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum.* No se trata de una simple enumeración, sino que entre estos momentos entitativos existe una interna fundamentación. La Escolástica, pues, admite innegablemente un estricto orden transcendental. El problema está en cómo entiende este orden.

Los transcendentales suelen dividirse en dos grupos, pero para los efectos de esta discusión es mejor dividirlos en tres. Ante todo, *ens* y *res.* En rigor no son dos propiedades o atributos transcendentales, sino que para la Escolástica son tan sólo dos «expresiones» de una sola cosa, del ente. *Ens* significa que la cosa «es»; y *res* significa «aquello» que la cosa es; es decir, su ordenación al *esse*; sin esta ordenación aptitudinal al *esse* la cosa sería «nada». Por tanto *ens* y *res* son perfectamente sinónimos y expresan con dos vocablos no una propiedad transcendental, sino lo transcendental mismo. Viene después un segundo grupo: el *unum* y el *aliquid.* Para la Escolástica no son formalmente sino negaciones. *Aliquid* no es sino el *quid* en cuanto no es otro *quid. Unum* no es en sí mismo sino la negación de división. Es cierto que para muchos ésta no es sino la razón formal de la transcendentalidad de lo uno, y por tanto añaden que el uno connota o incluye positivamente la propia entidad indivisa del *ens;* pero como quiera que sea, la razón formal de la unidad sería la indivisión. Queda, por fin, el tercer grupo, *verum et bonum* que son momentos formalmente positivos del ente, pero extrínsecos, a saber, aquellos momentos según los cuales el ente en tanto que ente es capaz de ser inteligido y apetecido por un ente inteligente y volente. De donde resulta que, propiamente hablando, el «orden» transcendental *qua* orden no sería positivamente sino verdad y bondad. Los momentos negativos, precisamente por serlo, no ponen nada *in re.* Y como *ens* y *res* son sinónimos, resulta, como acabamos de decir, que *in re* sólo hay *ens* con dos propiedades o atributos (no entremos en esta disquisición importante, pero que nos llevaría aquí demasiado lejos) transcendentales: verdad y bondad. A lo sumo, en cuanto el *unum* connota la propia entidad indivisa del *ens* puede parecer una propiedad transcendental. Y entonces, admitiendo esta concesión, el *ens* en cuanto *ens* tendría estas tres propiedades o atributos: *unum, verum, bonum.* Estas tres notas no están meramente yuxtapuestas, sino que se hallan intrínsecamente fundadas la una en la anterior: todo *bonum* se funda en un *verum* y todo *verum* se funda en un *unum.* Y en cuanto el ente tiene estas tres notas intrínsecamente fundadas entre sí, lo transcendental es en la Escolástica un riguroso orden o estructura en el sentido explicado.

Todo ello es verdad, y además verdad fundamental; pero verdad necesitada de mayor discusión. Lo que nos preguntamos, en efecto, no es si este orden, tal como se ha descrito, se da efectivamente, sino si este orden responde sin más suficientemente a la idea de una estructura transcendental, esto es, a una *estructura* de lo real *qua* real. Esta es la cuestión. Examinémosla con pasos contados, pero muy someramente, para entrar directamente en el desarrollo del tema.

Ante todo, *ens* y *res.* Se nos dice que son absolutamente sinónimos. ¿Es esto exacto? Depende de la idea que se tenga del ser. Si ser es realidad y realidad es existencia, entonces la identidad formal entre *ens* y *res* es evidente. Pero ya

hemos visto, primero, que realidad no es existencia ni actual ni aptitudinal, sino que formalmente es el «de suyo»; y segundo, que no es lo mismo realidad y ser, sino que «ser» es un acto «ulterior» de lo real. A reserva de explicarme en seguida positivamente acerca de este punto, he distinguido realidad, ser y ente. Por consiguiente, sinónimos en sentido escolástico, pienso, sin embargo, que, efectivamente, no son sinónimos, sino que «ser» se funda en «realidad».

En segundo lugar, las notas negativas: *unum* y *aliquid*. Se nos dice que son mera negatividad. Pero, ¿es esto exacto? Una negación es algo que no se da sino en el modo de considerar el ente, en su concepto objetivo, pero no en el ente mismo. Se dirá que, desde luego, los transcendentales no son *in re* nada distinto del ente mismo. Pero así y todo su distinción tiene un fundamento *in re*. ¿Cuál es este fundamento? Esta es la cuestión, y la Escolástica misma ha percibido la dificultad del problema tanto a propósito del *unum* como a propósito del *aliquid*.

¿Qué es, en efecto, el *unum* para la Escolástica? Su razón formal, se nos dice, es la mera indivisión; pero como esto resulta a todas luces insuficiente, se añade que esta negación «connota» o «incluye» algo positivo, la *positiva* entidad indivisa del ente. Ahora bien, ¿se trata de una mera connotación?; es decir, ¿qué se entiende aquí por connotación y por inclusión? La pregunta no es una mera sutileza dialéctica. Porque, en efecto, si bien es verdad que como propiedad transcendental del ente, la unidad de «indivisión» es algo formalmente negativo, no lo es menos que esa «in-división» es la consecuencia metafísica de la *positiva entidad*, positivamente «una», del ente, y que, por tanto, esta positiva entidad, aunque no sea la «propiedad» misma, el *unum* mismo, desempeña, sin embargo, una verdadera «función» transcendental, puesto que es lo que determina la unidad como «propiedad». A la misma conclusión llegamos si se admite que el *unum* no es formalmente sólo una negación, sino que incluye o significa la entidad indivisa del ente. Porque, primero, queda en pie el que se diga qué es esa «inclusión» misma; y sobre todo, porque siempre resulta que lo incluido es la entidad del ente en cuanto «indivisa», es decir, una negación. La índole positiva de la intrínseca indivisión del ente es la que desempeña una función transcendental en orden a la unidad. Sólo desde esta función se esclarecerá qué es aquella inclusión. ¿Cuál es esta función? Hubiera sido necesario plantearse esta cuestión por sí misma; no basta con decir que la unidad como propiedad transcendental «connota» o «incluye» la positiva entidad del ente. La negatividad del *unum* no es, pues, transcendentalmente suficiente.

Y lo mismo sucede con el *aliquid*. El *aliud*, la alteridad del *quid*, es desde luego, algo negativo. Pero ¿sobre qué recae esta alteridad? La propia Escolástica carece de concepción precisa en este punto. Suele decirse a veces que el *aliud* opone el *quid* a la nada, es decir, que *aliquid* sería *non-nihil*. Pero ésta es una mera conceptuación logicista: la nada, precisamente porque es nada, no es ni tan siquiera un término al que se puede oponer, o del que se puede distinguir, la realidad. Esto sería hacer de la nada «algo». Por eso, otros han pensado que el *aliud* es otro *quid*; y en tal caso la aliquidad sería la mera consecuencia del *unum*: la división de todo lo demás. Pero entonces no sería en rigor una propiedad transcendental del ente en sentido escolástico, porque el *aliquid* así entendido reposa sobre la multitud de los entes, una multitud que en manera alguna pertenece a la razón formal de ente. La transcendentalidad del *aliquid* es, pues, sobremanera problemática. Pero lo decisivo, a mi

modo de ver, no es esta dificultad, sino la necesidad metafísica de esta multitud que—al igual que la positiva entidad en el caso del *unum*—, si bien no pertenece al ente como «propiedad» transcendental suya, sin embargo, desempeña una «función» transcendental. Dentro de lo múltiple, en efecto, la alteridad del *aliquid* sólo se da en una previa línea determinada, en la línea del ente. Ahora bien, en esta línea hay el preciso momento de estar referido el *alter* al *unum* justamente para poder ser *alter*. Y esta «referencia» (llamémosla así por ahora) es una estricta «función transcendental», puesto que es la posibilidad de una propiedad transcendental.

Por consiguiente, la negatividad del *unum* y del *aliquid* envuelven transcendentalmente eso que hemos llamado «función». Es la insuficiencia de lo negativo en el orden transcendental.

Queda el tercer grupo: *verum* y *bonum*. Exceptuando a algunos escolásticos aislados, para quienes estas propiedadades son meramente negativas, la casi totalidad de la Escolástica entiende que se trata de momentos positivos del ente. Pero como al ente nada puede añadírsele positivamente (pues transciende formalmente a todos sus modos y diferencias), resulta que estos dos momentos son positivos sólo por ser dos respectos extrínsecos del ente en cuanto tal a un ente determinado, la ψυχή, el ánima inteligente y volente. Pero aquí surgen dos graves cuestiones. La primera se la planteó ya la Escolástica misma. En efecto, nada hay en el ente en cuanto ente que incluya en su razón formal la existencia de un ente inteligente y volente. Por consiguiente, si el respecto a este ente es extrínseco, no se ve cómo la verdad y la bondad pudieran ser propiedades transcendentales del ente; pues de no existir aquel ente inteligente y volente, el ente en cuanto tal no tendría razón ni de verdad ni de bondad; pero, sin embargo, tendría razón de

entidad. El propio Santo Tomás lo reconoce así, incluso refiriéndose a la inteligencia y a la voluntad del Creador: si por imposible, nos dice, el Creador no fuera inteligente y volente, la criatura tendría razón de ente, pero no razón de verdad ni de bondad. La transcendentalidad del *verum* y del *bonum* es, pues, en la Escolástica misma, oscura y espinosa. Muchos piensan que, efectivamente, sólo probada la existencia de la creación, esto es, sólo presuponiendo la «relación transcendental» del ente finito a un ente infinito inteligente y volente, podría hablarse del *verum* y del *bonum* como «propiedades» transcendentales. Otros, y con razón, piensan que aunque el respecto a una inteligencia y a una voluntad sea extrínseco, sin embargo el *verum* y el *bonum* pertenecen intrínsecamente al ente en cuanto tal. Porque la inteligencia y la voluntad que aquí intervienen no son una inteligencia y una voluntad actuales, sino meramente posibles, pues lo que se dice es que *si* esa inteligencia y esa voluntad existieran, habría verdad y bondad en el ente, porque, haya o no inteligencias y voluntades, el ente en cuanto tal es intrínsecamente inteligible y apetible; la inteligibilidad y la apetibilidad son la entidad misma del ente en cuanto tal. Todo ello es cierto; pero lo mismo en la primera concepción que en la segunda, estas «propiedades» transcendentales envuelven un respecto extrínseco a una inteligencia y a una voluntad (sea como relación transcendental, sea como relación posible). Y en la medida en que este respecto es extrínseco, queda oscurecido para la Escolástica misma el carácter de «propiedad» transcendental de la verdad y de la bondad. Pero, sin embargo, lo decisivo no es esto, sino una segunda cuestión.

Esta cuestión es la siguiente: La inteligencia y la voluntad del ente inteligente y volente no son formalmente atributos o caracteres de su entidad en cuanto tal; esto es, in-

teligencia y voluntad no son momentos transcendentales del ente inteligente y volente, sino momentos de su modo especial de ser, momentos de su talidad. No son, pues, «propiedades» transcendentales. Pero, sin embargo, tienen una estricta «función» transcendental (no otra cosa son tanto la relación transcendental como el respecto posible), puesto que sólo con vistas a la inteligencia y a la voluntad tiene el ente, en cuanto tal, las propiedades transcendentales de verdad y bondad. Una vez más, al igual que a propósito de las propiedades transcendentales negativas, aparece aquí, en las positivas, el mismo problema de la «función» transcendental, una función por la cual y sólo por la cual tiene «propiedades» transcendentales el ente en cuanto tal. Este problema de la función transcendental había que haberlo planteado en y por sí mismo.

En definitiva, una atenta inspección de los transcendentales de la Escolástica nos ha hecho ver que en el orden transcendental *qua* orden nos encontramos, de un lado, con lo transcendental mismo, la *res* (no el *ens),* y de otro, con una estructura transcendental de la realidad, una estructura que consiste no sólo en unas «propiedades» transcendentales, sino también en unas «funciones» transcendentales. Sólo enfocando así la cuestión podremos saber qué es eso que llamamos «ser», y dejar situado de un modo preciso el problema del carácter transcendental de la esencia, que es el objetivo a que va enderezada toda esta discusión.

¿Qué es, pues, el orden transcendental *qua* orden? Toda cosa real puede considerarse desde dos puntos de vista. Por un lado, cada cosa es tal o cual cosa determinada; pero, por otro, es una cosa «real»; esto es, es algo «de suyo». El primer aspecto de la cosa es el orden de la «talidad»; el segundo es el orden «transcendental», el orden de la realidad en cuanto realidad. Estos dos órdenes son distintos, pero no

son dos órdenes yuxtapuestos, pues «realidad» es un carácter que transciende a todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real. Pero no son absolutamente independientes. Precisamente porque «realidad» es un carácter meramente transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad «determina» (digámoslo así) *in re* las propiedades de lo real en cuanto real; esto es, sus propiedades transcendentales. Y como estas propiedades no se identifican, sin más, con la talidad, resulta que la talidad misma se puede considerar según dos aspectos: según aquello que ella es en sí misma, y según aquello que transcendentalmente determina. Y esto último es lo que temáticamente llamo «función transcendental». Esta función no se halla forzosamente limitada a la realidad de la cosa que es «tal»; hay, en efecto, talidades, como la inteligencia y la voluntad, por ejemplo, que desempeñan una función transcendental no sólo respecto de la propia realidad inteligente y volente en cuanto realidad, sino también respecto de toda realidad en cuanto realidad. Función transcendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no sólo posee «materialmente», por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sino que es «formalmente» una verdadera *estructura* transcendental.

Su descripción no es cuestión de simple especulación o de una combinación dialéctica de meros conceptos. Todo lo contrario: como la estructura transcendental está determinada por la función transcendental de la talidad, es al análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura. No es mi propósito exponer de un modo completo la estructura transcendental, sino que voy

a limitarme a aquellos conceptos necesarios para la consideración transcendental de la esencia.

Las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas, reales cada una en y por sí misma; pero, además, estas cosas se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma. Ambos momentos talitativos tienen una función transcendental; no hace al caso—ya lo indicaba en la discusión anterior, y lo vamos a ver en seguida con mayor precisión—que la multitud no pertenezca al concepto formal de realidad. Este doble momento nos descubre dos aspectos de la estructura transcendental. Uno es la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma; otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás. Dejemos para después el primer aspecto estructural, porque es justo el problema de «esencia y realidad». Digamos ahora algo—solamente algo—del segundo.

Las cosas reales, digo, están vinculadas entre sí; dicho de otra manera, forman una totalidad. Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca, eso que los griegos llamaron σύστηα. Esta totalidad no tiene el carácter de mera conexión u orden; esto es, una vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se hallen en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esto es verdad, pero no es la verdad primaria. Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas. No se trata, pues, de una conexión «operativa», sino de un carácter «constitutivo». (Aquí tomo constitución y constitutivo en su sentido usual y no en la acepción precisa en que vengo empleando estos vocablos en este estudio.) Este carácter no es consiguiente a

cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas. Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es «función» de las demás, es lo que he solido llamar «respectividad». La respectividad no es, propiamente hablando, una «relación». Y esto por dos razones. Primero, porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos; la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Segundo, porque la respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva.

Esto supuesto, la respectividad es un carácter que concierne a «lo que» las cosas son en realidad, a su «talidad»: cada cosa es como es, pero «respectivamente». Esta respectividad talitativa es lo que formalmente he llamado κόσμος, *cosmos*. Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa «función»: determina en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado *mundo*. Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad. Mundo y cosmos no se identifican ni formalmente ni materialmente. No se identifican formalmente, porque aunque el cosmos fuera de índole distinta a la que de hecho es, el mundo, sin embargo, sería el mismo que es ahora. Y tampoco se identifican materialmente, porque ca-

brían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todos ellos coincidirían en ser reales, y, por tanto, constituirían, en cierto modo (no entremos por ahora en el problema), un solo mundo.

Este concepto de mundo es el primario y fundamental. Los demás conceptos de mundo presuponen éste. La filosofía actual (Heidegger) suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos «nuestro» mundo y «mi» mundo. Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad de lo real *qua* real. Porque ese «nuestro» y ese «mi» expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en «bosquejo» *(Entwurf)*, pero no el mundo mismo. Sólo porque el hombre es una realidad constituida *qua* realidad en respectividad a las demás, esto es, sólo porque el hombre es ya «mundanal» como realidad, puede hacer «suyo» el mundo, en el sentido existencial y vital, por «bosquejo». Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre. Finalmente, hagamos notar que si la respectividad no concerniera formalmente al carácter de realidad, lo que tendríamos es o bien la respectividad meramente biológica, el «medio» de los seres vivos, o bien el mero «entorno» cósmico como campo de acción y reacción. Pero ni medio ni entorno son formalmente mundo; mundo, repito, es la respectividad de lo real en su formalidad de realidad.

He aquí la «función» transcendental del cosmos (talidad) en el orden de la realidad en cuanto tal: determinar un mundo. ¿Cuál es el carácter de esta función? La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real.

No es nada estrictamente «añadido» a la realidad de cada cosa, sino que se identifica *in re* con su realidad; y, sin embargo, es estrictamente propiedad o nota de lo real *qua* real: es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. Por tanto, mundo es un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal, y la «función» del cosmos es, en su virtud, una función estrictamente transcendental. Esto necesita alguna aclaración.

Ante todo, la función del cosmos es estrictamente transcendental. No es óbice para ello el que el cosmos sea siempre y sólo de una talidad determinada, porque esta misma circunstancia se da en el ente inteligente y volente, y, sin embargo, su función es estrictamente transcendental. La posible multitud de los cosmos no obsta a la unidad transcendental del mundo, como no obsta la multitud, incluso esencial, de inteligencias y voluntades para la unidad transcendental del *verum* y del *bonum*.

Esto supuesto, decimos, la respectividad llamada mundo es transcendental; más aún, es el primer transcendental «complejo» de la realidad en cuanto realidad. Comencemos por este último punto. Llamo «complejos» aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales. En cambio, son transcendentales «simples» aquellos que expresan sin más la realidad en y por sí misma. Y digo que mundo es el primer transcendental complejo, el transcendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: *aliquid, verum, bonum*. Los tres son complejos; expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real *qua* real, esto es, el mundo. Sólo porque una *res* en cuanto

res es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto de ellas. Lo mismo sucede con el *verum* y el *bonum*: envuelven una respectividad de la realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, *verum* y *bonum* transcendentales.

Claro está, queda el primer punto, el carácter estrictamente transcendental del mundo. Es, aparentemente, lo más difícil, pues se dirá que no toda cosa real *qua* real es respectiva. Puede haber cosas reales, incluso cosmos, que nada tengan que ver entre sí; y, sobre todo, hay una realidad, Dios, que es formalmente extramundanal. En estas condiciones no parece que pueda decirse que la respectividad, el mundo, sea un carácter transcendental de la realidad. Sin embargo, reflexionemos más atentamente. Apelemos justamente a la realidad de Dios. Es verdad que mientras no se haya probado su existencia no puede uno apoyarse en ella, y en el exordio de la metafísica no está aún probada la existencia de la realidad divina. Mas aunque esta realidad no esté probada al comienzo de la metafísica, tampoco está excluida, y, por tanto, es lícito contar presumiblemente con ella en la teoría de los transcendentales. Ahora bien, es cierto que Dios pudo crear realidades que nada tengan que ver entre sí; no me complacen estas consideraciones de *potentia Dei absoluta,* pero en este caso admitámoslas. Esas realidades nada tendrían que ver entre sí «cósmicamente», pero coincidirían en ser reales; y esto, que parece no ser sino una simple coincidencia, es algo más, porque al ser efecto de una sola realidad creadora, esencialmente existente, *eo ipso* aquellas realidades creadas, aunque por su talidad nada tengan que ver entre sí, están, sin embargo, en respectividad por lo que concierne a su carácter de realidad. Si se quiere, Dios

las ha creado en esa forma de respectividad que es no tener que ver cósmicamente entre sí. En su virtud, esas cosas que carecen de unidad cósmica son respectivas en cuanto a su carácter de realidad; es decir, tienen unidad de mundo. Más grave parecería ser la dificultad referente a la propia realidad divina: el mundo es respectivo a Dios, pero Dios no lo es al mundo. Dios es irrespectivo, extramundano, porque es realidad esencialmente existente. Sin embargo, hay que entenderse. «Mundo» puede tener dos sentidos. Uno es el sentido que yo llamaría «formal», esto es, el carácter de una zona de realidad. En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella. Pero «mundo» puede ser la designación de un carácter «disyunto»; no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyuntiva *qua* forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal; si la llamamos «mundo» es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro, y *quoad nos* el único inmediatamente innegable. Echando mano de una expresión que Escoto forjó para otras propiedades (Escoto nunca pensó en que «mundo» fuera transcendental), diré que mundo es un transcendental complejo, pero «transcendental disyunto». En cambio a los otros transcendentales complejos, como el *aliquid*, el *verum* y el *bonum* podríamos llamarlos «conjuntos». Una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental. La forzosidad a que antes aludía se convierte disyuntivamente con la realidad en cuanto tal. Pero, ya lo indicaba, como sólo el término formalmente mundanal nos es primariamente accesible en el exordio de

la metafísica, podemos y debemos decir que para estas realidades cósmicas el mundo es un transcendental. Es justo lo que páginas atrás quería expresar al llamar filosofía intramundana a la consideración de la realidad *qua* realidad, pero sólo en el término mundano de la trascendentalidad disyunta.

En definitiva, el orden transcendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo «de suyo». Estas cosas son «de suyo» en y por sí mismas; son los transcendentales simples *(res* y *unum).* Y son también «de suyo» respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (mundo), bien conjuntos *(aliquid, verum, bonum),* de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura transcendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en «función» transcendental. Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primeros: realidad y mundo; transcendental simple aquél, transcendental complejo éste.

Ya advertí que no era mi propósito desarrollar el tema en su integridad. Pero, aun dejando de lado otros puntos de la cuestión, sí es necesario completar lo dicho con una consecuencia decisiva que de ello se sigue para la estructura transcendental. Y es que, en virtud de lo expuesto, la realidad de una cosa debe siempre considerarse según dos momentos transcendentalmente distintos entre sí. En primer lugar, lo primario y radical es la cosa real en su propia realidad, la cosa actualmente real en sí misma. Pero, en segundo lugar, y fundada en esta primera actualidad, hay la actualidad de la cosa real como momento del mundo: es la actualidad «mundana» de lo real. Aquí, mundo (recordémoslo para evitar confusiones con ideas muy distintas, como veremos) significa precisa y formalmente no un «bosquejo» *(Entwurf),* sino la respectividad transcendental de lo real, esto es, la respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad. La actualidad de lo real como momento del mundo no se identifica formalmente con la actualidad de lo real en sí mismo, pero presupone ésta y se apoya en ella. Pues bien: la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser». Aquí ser no significa existir, ni tampoco es el mero *quid* de lo existente, sino que «ser» recae sobre la «realidad» sin más, sobre lo «de suyo», que es, indistintamente, algo esencial y existencial, y previo a esta distinción. Esta «realidad», ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad «ulterior» a su simple realidad: es su actualidad en el mundo. Que algo, por ejemplo, el hierro, «sea», no significa que el hierro existe o que lo existente sea hierro. Porque hierro existente o existencia férrea no son «ser-hierro», sino «hierro» real a secas. Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este «re» es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro «es».

Esta distinción entre ser y realidad, con anterioridad de ésta, es clara hasta en el lenguaje. Por ejemplo, si queremos decir que algo llega a tener realidad, podemos expresar este hecho desde dos puntos de vista. Ante todo, desde la realidad misma en cuanto tal: llega a tener realidad lo que antes no era real. En este sentido hablamos de generación (γίγνεσθαι), brote o nacimiento (φύειν), etc. Pero puedo expresar esto mismo atendiendo no a la raíz de la realidad, sino, en cierto modo, a su término respectivo *ad quem,* a su actualidad en el mundo. Y entonces este devenir no es formalmente generación, sino un «venir al mundo». Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del φῶς, de la luz. El devenir de un viviente como devenir en la respectividad mundanal es por esto «alumbramiento», un

εἰς φῶς παριέναι, como decía Plutarco; vivir es ver la luz del día, τὸ φῶς ὁρᾶν (Sófocles). El mundo es como la luz. Por eso llegar a ser, llegar a estar en respectividad con las demás cosas, es un φαίνεσθαι, es un εἰς φῶς φαίνεσθαι (Sófocles), πρὸς φῶς ἄγειν (Platón). Estar en respectividad con las demás cosas reales *qua* reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser. Ser no es ni φαίνεσθαι, ni φαινόμενον; φαινόμενον no es sino la condición en que queda la realidad por el hecho de ser; pero el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo. Sólo porque «es», es la cosa «fenómeno».

Ser, pues, no es formalmente idéntico a realidad, pero presupone la realidad. Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo. Sólo respectivamente tiene sentido hablar de «salir a luz», «dar a luz», «venir al mundo», etc. En cambio, génesis y nacimiento conciernen a lo real *qua* real en absoluto.

De aquí se sigue que una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que «es», no es ὄν, sino que así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el «sobre-ser»: προ-όν lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos neoplatonizantes.

Ser es, pues, la actualidad mundana de lo real. Pero esta respectividad, ya lo decíamos, se identifica *in re* con la cosa real misma. De ahí que entonces esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualidad real; y esto es justamente lo que llamamos «ser sustantivo». Ser sustantivo no es formalmente idéntico a realidad, sino que se distingue de ésta, por lo menos, con una distinción de razón, pero fundada *in re*. Pues bien: este fundamento es la respectividad transcendental. Por esto es por lo que, a mi modo de ver, «ser sustantivo» no expresa que la sustantividad sea un tipo de ser, «el» tipo excelente de ser, sino que significa, por el contrario, el ser de lo sustantivo; es decir, que la sustantividad es anterior al ser. No es *esse reale,* sino *realitas in essendo;* es la sustantividad «en ser». Y precisamente por esto, «ser» es acto «ulterior» de la realidad: su ulterior actualidad respectiva. En este sentido y sólo en éste hay que decir que el ser es siempre y sólo ser de la realidad. Y la realidad, en cuanto ulteriormente «es», es por esto *ulteriormente* «ente». Ente no es formalmente sinónimo de realidad. Tanto, que Dios, como hemos dicho, es realidad esencialmente existente, pero no es ente, ὄν, sino προ-όν. Ente es sólo la cosa real *qua* actual en respectividad, en mundo. En definitiva, mundo es el primer transcedental complejo, y la propiedad de la cosa real según este transcendental complejo es el «ser».

Esta distinción entre realidad y ser es la raíz de una importante diferencia en la consideración de lo real. Según esas dos actualidades, la cosa real tiene modalidades propias distintas. En efecto, la cosa real *qua* real en su primera y primaria actualidad puede tener una conexión causal con otras cosas reales; la cosa real en su respecto fundante a otras realidades tiene lo que hemos llamado páginas atrás «condición»: es potencial, actual, necesaria, probable, contingente, libre, etc. Pero esta conexión o respecto causal no es la respectividad transcendental, y, por tanto, esas modalidades y condiciones no conciernen formalmente al ser, sino a la realidad en y por sí misma. En cambio, considerada la cosa real como actual en el mundo, esto es, considerada como actual en su respectividad transcendental, la cosa real tiene ser. Pues bien: este «ser», esta actualidad de lo real como momento del mundo, tiene, entre otras, una modalidad

propia: es el tiempo. El tiempo es pura y simplemente «modo» del ser. Claro, así como mundo es la propiedad transcendental determinada por el cosmos en «función» transcendental, así también «tiempo» es la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el cambio de la cosa real en función transcendental. El ser es constitutivamente «flexivo». El tiempo no es un dejar de ser (esto sería aniquilación), sino es ser siempre «otro» Decir que el tiempo es modo de ser, puede parecer una fórmula igual a la de otras filosofías; puede serlo materialmente, pero lo que formalmente digo es distinto, porque es también abismáticamente distinta la idea del ser. Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son «fué, es, será» (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa real «es» respectivamente a las demás cosas reales. Una realidad extramundana es un extra-ser, y es por esto esencialmente extratemporal: es «eterna».

En su diferencia con la realidad, el ser tiene, pues, un carácter unitario propio. Pero es una unidad meramente respectiva. Es decir, el ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón, con lo cual el orden transcendental sería el orden del ser. Esta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. El ser, y correlativamente el no ser, tienen carácter meramente respectivo; las cosas reales «son», pero «el» ser no tiene sustantividad. Es lo mismo que acontece con el espacio. Suele decirse que las cosas están «en» el espacio. Esto es falso: las cosas son espaciosas, pero no están en el espacio. El espacio es meramente respectivo, es el espacio que dejan las cosas entre sí; no es un receptáculo de las cosas. Lo mismo debe decirse del tiempo. Y, en otro orden de problemas, la filosofía moderna, desde Descartes, ha sustantivado «la» conciencia. Pero la conciencia no tiene sustantividad ninguna; y ello no porque sea sólo un acto, sino porque ni tan siquiera es acto, sino tan sólo carácter de algunos actos, de los conscientes. Y no es ningún azar el hecho de que se hayan llevado a cabo casi simultáneamente esas tres sustantivaciones: la de la conciencia (Descartes), la del espacio-tiempo (Newton, Kant), la del ser (Hegel).

Realidad, mundo y ser: he aquí, por lo que se refiere a nuestro problema, la estructura de lo transcendental.

Ahora no estará de más confrontar someramente esta concepción del ser con las más usuales en filosofía. Y, ante todo, las filosofías que no distinguen, sino que identifican ser y realidad. En primer término, la idea del *esse reale;* es la tesis escolástica, frente a la cual hemos definido ya nuestra posición. Partiendo de esa identidad expresada en el *esse reale,* una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser. Haciendo de la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse* es *percipi;* es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultará que *esse* es *concipi;* es la tesis del idealismo lógico. Pero el ser no es ni lo uno ni lo otro; primero, porque el pensar se mueve en una formalidad ya previa a él, la formalidad de lo real; y segundo, porque esta formalidad, en el acto de inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma. El idealismo, en sus dos formas, empírica y lógica, es, pues, insostenible, y son por tanto insostenibles sus dos fórmulas acerca del ser. Pero, como se ve, el error radical está en haber identificado ser y realidad, y en esta identificación fallan tanto los dos idealismos como la idea del *esse reale.*

Ahora bien, pueden distinguirse ser y realidad. Y entonces, una de dos: o se hace de la realidad un tipo de ser entre otros o, por el contrario, se considera el ser como un

acto ulterior de lo real. En la primera línea, se puede concebir a su vez que eso que llamamos ser es una posición del pensar; no que la realidad sea en sí misma posición del pensar, pero sí que lo es su ser; ser sería entonces objetualidad. Entonces *esse* es *poni;* es la tesis del idealismo transcendental *(Sein ist Setzung,* afirmaba Kant). Pero frente a esta tesis del idealismo del ser cabe otra, según la cual la realidad sería ciertamente un tipo de ser entre otros; pero el ser mismo no sería una posición, sino todo lo contrario; sería el carácter con que se presenta todo lo real en un «dejar-que» (un *sein-lassen-von)* lo presente esté mostrándosenos a sí mismo: esto sería el ser. Es la tesis de Heidegger. Ciertamente, para Heidegger, ese «dejar-que» no es un acto del pensar; pero esto no cambia la índole de su tesis acerca del ser. Frente a ambas tesis, que hacen de la realidad un tipo de ser, y afirmando temáticamente la distinción entre ser y realidad, hemos mantenido enérgicamente la tesis del ser como acto ulterior de lo real, la actualidad de lo real como momento del mundo, independientemente de que haya o no haya hombres. Ya hemos visto nuestra actitud frente al idealismo transcendental. Por la importancia del tema, detengamos algo nuestra reflexión sobre la tesis de Heidegger, a pesar de lo someras que son sus expresiones positivas acerca del ser.

Para Heidegger, el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la «comprensión del ser» de sí mismo y de lo que no es él. Pero, tanto tratándose de sí mismo como de cualquier otra cosa, no puede confundirse el ser con el ente.

1.° Las cosas, comprendidas como tales cosas, son entes, son algo «óntico». (Heidegger no habla de cosas, sino de entes; pero a veces, para mayor sencillez de la exposición, emplearé estas dos palabras; baste saber que, para Heidegger, cosa es formalmente «ente».)

2.° Pero el ser es diferente; su dominio es lo «ontológico». Es la «diferencia ontológica». No es una diferencia conceptual, sino que es un acontecer diferenciante, un acontecer ascensional, que nos lleva de la comprensión del ente a la comprensión del ser y nos mantiene en ésta. Por lo que se refiere al ente, esta ascensión nos está llevando allende la totalidad del ente; es, por tanto, el acontecer de la Nada en un estado de ánimo propio, en la angustia. La Nada anonada al ente en nuestra comprensión de él, pero por lo mismo patentiza en ella el otro extremo de la ascensión, el puro ser. La Nada del ente, en efecto, nos deja en el ser, pero en cierto modo sin nada que sea, sin «ente»: es justo el puro ser. El ser no «es» sino en y por el acontecer de la diferencia ontológica, esto es, en y por el acontenecer de la Nada: *ex nihilo omne ens qua ens* (esto es, el ser del ente) *fit.*

3.° ¿Qué es este ser?

a) El ser no es un ente, sino que es siempre y sólo ser del ente.

b) El ente es algo que hay o puede haber sin comprensión, mientras que no hay ser sino en la comprensión del ser. Como al ser del hombre pertenece la comprensión del ser, resulta que su ser es la presencia misma del ser. Su ser consiste en que el ser *(Sein)* «está ahí» *(Da);* es decir, el ser del hombre es *Da-sein.* Esta expresión no significa que el hombre sea existencia, en la acepción corriente del vocablo, sino que el hombre es el *Da* mismo, la presencia del *Sein,* del ser. El *Da* es la comprensión misma como presencia del ser. En su virtud, sólo hay ser en cuanto hay *Da-sein,* y según el modo como hay *Da-sein.* No se trata de una presencia como término u objeto de la comprensión, sino que como la comprensión del ser pertenece al ser mismo del *Da-sein,* resulta que aquella presencia,

es decir, el *Da-sein,* es, si se quiere, el transcurso mismo del puro ser; es el ser del ser. El *Da-sein* es la presencia, en cierto modo «óntico-ontológica», del ser mismo en su pureza, a diferencia de todo ente. De ahí, para Heidegger, la prerrogativa fundamental del *Da-sein* en la Ontología.

c) Ahora bien, el modo de ser, el sentido del ser del *Da-sein,* es «temporeidad» *(Zeitlichkeit).* La comprensión del ser, el *Da,* es una comprensión tempórea, esto es, el *Da* mismo es tempóreo. El *Da-sein* es tempóreo no porque está «en» el tiempo, sino porque es el tiempo originario mismo, es decir, no el tiempo como algo que transcurre en un antes (fué), en un ahora (es), y en un después (será), sino como algo que consiste en no ser sino «apertura» extática según tres dimensiones articuladas en la unidad precisa y propia del «instante». Por la temporeidad somos «como somos» y estamos, por tanto, en el ente, pero «allende» todo ente. Sólo en este allende extático comprendemos el ente «en su ser», porque este éxtasis consiste positivamente en «dejar» al ente como ente, es decir, en dejar al ente «siendo»; por tanto, en este éxtasis comprendemos en una u otra forma el «ser». La temporeidad es «a una» el sentido del ser del *Da-sein* y el ser mismo como sentido. Dicho en otra forma, como la temporeidad es la historicidad originaria misma, resulta que el *Da-sein* es la historicidad del ser, y, recíprocamente, el ser es la historicidad del *Da-sein.* De aquí resulta que no puede preguntarse qué es el ser (como pregunto qué son los entes), sino que sólo puedo y tengo que preguntarme por su «sentido». El sentido del ser es el ser como sentido.

d) Esto no significa que el ser sea algo subjetivo. Todo lo contrario. Esta presencia del ser en la comprensión, en el *Da-sein,* es la verdad del ser. La comprensión es la verdad o patencia del ser. El *Da* es la patencia misma. Esta verdad es, pues, el ser del *Da-sein.* Por tanto, decir que sólo hay ser en y

por el *Da-sein* significa que el ser no «es» sino en la patencia misma, en la verdad, y que, por tanto, el ser de la verdad no es sino la verdad del ser. Volviendo a la expresión con que Aristóteles expone la acción del νοῦς ποιητικός, a saber, que es iluminación, οἷον τὸ φῶς, Heidegger nos dirá que la presencia del ser en el *Da-sein* es como la luz. En la verdad que es el ser del *Da-sein,* el ser no está presente como una cosa—sería hacer del ser un ente—, sino que «el ser es la luminidad misma». El ser es la luminidad de todo ente y lo que constituye la esencia misma del hombre. En su virtud, no sólo no es subjetivo, sino que «el ser es lo transcendente mismo». Y por esto, la comprensión del ser es una comprensión transcendental.

En definitiva, por ser el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser, resulta que el hombre es el ente que consiste en ser la «morada» y el «pastor» del ser.

He dicho de la filosofía de Heidegger más de lo estrictamente concerniente al punto de que estamos tratando; pero he querido hacerlo así para encuadrar debidamente el sentido de sus afirmaciones acerca del ser. Heidegger tiene el incuestionable mérito, no precisamente de haber distinguido el ser y el ente (en forma más o menos turbia, ya lo hemos visto, esta distinción transcurre en el fondo de la Escolástica y hasta de Kant), sino el mérito de haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente.

Pero ¿cómo se hace cuestión del ser? Esto es lo decisivo.

Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión. Dicho así, sin más, esto es irrecusable. En efecto, sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser, al igual que sólo podemos hablar de los colores viéndolos en sí mismos. Si Heidegger se contentara con decir que hay una comprensión del ser y tratara de explicitarla en su irreductible originali-

dad, no habría la menor objeción de principio que oponer. Pero esto no prejuzga nada acerca del ser mismo. Lo que con ello se habría logrado sería no una Ontología, sino una Teoría del conocimiento ontológico, por así decirlo. Sin embargo, Heidegger busca una Ontología. Para ello concibe la comprensión del ser de una manera a su vez ontológica: considera la comprensión del ser no sólo como el acto en que el ser se *muestra* a sí mismo y desde sí mismo, sino como *modo de ser,* es decir, como modo de aquello mismo que se muestra, del ser. De suerte que entonces la posibilidad de la comprensión del ser no es, en el fondo, sino la posibilidad del ser mismo. Esto es lo que Heidegger tiene ante sus ojos cuando parte de que «el ser se da en la comprensión del ser».

Enfocada así la cuestión, el análisis del pensamiento de Heidegger descubre en él tres pasos sucesivos:

a) El darse del ser en la comprensión no es el mostrarse de algo que en sí mismo fuera ajeno a su mostrarse (es lo que sucede con los entes), sino que es un estricto «darse»; es, por así decirlo, un *estar siendo* lo que él, el ser, es. Darse el ser es *ser-Da,* es *Da-sein,* es el transcurso del ser en su pureza ontológica, a diferencia del ente.

b) El ser mismo en esta su pureza se da y es *sólo en el Da-sein,* en la comprensión del ser. El ser sólo «es» siendo *Da,* dándose en la comprensión.

c) La comprensión del ser, en que el ser se da y está siendo, pertenece al ser mismo del *Da-sein.* De suerte que entonces el *Da-sein* es el ser del ser, es una primaria unidad óntico-ontológica; el *Da-sein* es en cierto modo el ente que consiste sólo en ser, una especie de sustantivación del ser.

Desde luego, digamos expresamente que las tesis de Heidegger no son ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie. Que algo no «sea» sino «en» la comprensión

no significa que lo sea «por» la comprensión, o que sea sólo un momento de ella. Y en la concepción de Heidegger, el ser no es un producto del hombre, no es algo que el hombre hace. El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia. El análisis de la temporeidad es justo la «exposición» de este carácter del ser. Pero dicho esto, es menester añadir que ninguna de aquellas tres tesis, que analíticamente hemos enunciado, es sostenible sin más.

a) El darse del ser es, ciertamente, algo más que ser mero término de la comprensión, si por término se entiende sólo aquello sobre lo que recae el acto de comprensión. En este aspecto, el término sería un término en cierto modo *extrínseco* al acto en cuanto acto. Pero en todo acto de aprehensión, lo aprehendido desempeña una función más honda que la de ser el término sobre el que recae el acto: lo aprehendido no es sólo el término del acto, sino lo que confiere a este acto su *intrínseca* actualidad concreta. Actualidad, en efecto, no significa tan sólo que el acto esté siendo actualmente ejecutado, sino que lo ejecutado tenga determinada actualidad íntrínseca, que sea formalmente el acto de aprehender tal cosa y no tal otra. El acto es actual, pues, en dos sentidos: como acto ejecutado y como acto de determinada cualidad intrínseca. Y esta cualidad, es decir, esta actualidad, es perfectamente concreta: es la cualidad de aprehender este sonido y no otro, este color y no otro, este cuadrado y no otro ni otra figura distinta, etc. Por consiguiente, aprehender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido. Como Aristóteles decía ya τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι *(De anim.,* 430 *a,* 20) (el conocimiento en acto es idéntico a la cosa conocida); ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτή μεν ἐστι καὶ μία (el acto de lo sensible y el del sentir es uno y el mismo) (*ibid.,* 425 *b,* 25). Cuando algo está sonando y yo lo estoy oyendo, la audición no consis-

te sólo en un acto que capta el sonido, al igual que la visión de un color no es sólo el acto que capta este color, porque entonces la diferencia entre ver y oír sería meramente terminal y extrínseca al acto. Por el contrario, la audición consiste en que el acto es intrínsecamente auditivo y la visión es intrínsecamente vidente; esto es, la «sonidad» (digámoslo así) es, en una u otra forma, un momento, una cualidad intrínseca y formal del acto mismo de oir *qua* acto. Pues bien, cuando estoy oyendo un sonido, el sonar de algo y la intrínseca cualidad auditiva de mi acto de oírlo son perfectamente idénticas *qua* actualidad. Y lo propio acontece con cualquier acto del νοῦς. Dicho en otros términos más rigurosos: en la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehender en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo; si se quiere, no hay sino un solo acto, que es común a la cosa y a la mente. En su virtud, la mente reviste la cualidad formal misma de la cosa. Por esto pensaron algunos medievales que la unidad entre la inteligencia y lo inteligido es superior y más íntima incluso que la unidad entre la materia y la forma. Por tanto, ser aprehendido no es sólo «mostrarse-a», sino un verdadero «darse», y un darse tal que en él los sentidos y la inteligencia «son» en acto lo mismo que lo sentido e inteligido. Pero, claro está, esto no significa que esta mismidad de actualidad sea una mismidad de ser. Aristóteles mismo añade: τὸ δ'εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς, de lo sentido y del sentir, su ser no es el mismo (*De anim.*, 425 *b*, 26). En efecto, puedo no estar oyendo un sonido a pesar de que la campana esté sonando; y, por otra parte, la mismidad puede no tener un carácter propiamente «físico», como acontece en el sentir (dejemos la cuestión de lado), sino ser una mismidad de distinta índole, como acontece en el puro inteligir; y ésta es *una* de las diferencias entre el sentir y el

puro inteligir. Al concebir un cuadrado, yo no soy cuadrado «físicamente», pero lo soy de una manera no física. Esta manera de ser es la que la Escolástica, y con razón, llamó «intencional». Intencionalidad no significa, pues, lo que viene significando en la Fenomenología: el carácter «intendente» del acto y el carácter de mero corralato «intendido» del objeto. Intencionalidad no es correlación «en intención», sino que es un modo de ser. Ante todo, un modo de ser de lo inteligido mismo *qua* inteligido; y este modo de ser es el que es el mismo que el ser del inteligir *qua* inteligente de este esto o lo otro. Y este modo de ser no-físico es lo intencional. En otras palabras, la actualidad de algo es doble: una es la actualidad en el sentido de ser propia de la cosa, otra es la actualidad de estar dándose a la inteligencia y de estar haciendo que la inteligencia sea intencionalmente lo que la cosa es. Son dos actualidades perfectamente distintas, de las cuales la segunda se funda (en una u otra forma) en la primera.

Era absolutamente necesario volver a estas viejas ideas. Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, *in casu* lo mismo que el ser. Y, recíprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se *está mostrando,* sino que *está siendo.* Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que mientras en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose del ser, su índole no sea sino su puro darse.

Y esto es lo que Heidegger piensa. ¿Es sostenible? Es el segundo punto de la cuestión.

b) Para Heidegger, el ser es el «elemento» en que se mueve todo acto de comprensión. Comprender una silla es comprenderla como «siendo» silla; aprehender un puro número es aprehenderlo como «siendo», etc.; incluso lo que llamamos realidad no sería sino un tipo de ser. El ser sería la luz especial en la cual y según la cual accedemos a las cosas. Al dejarlas en sí mismas, ellas nos inundan correlativamente, con la luz de su ser, nos dan su ser. A diferencia del ente, el ser no sólo está siendo en su darse, sino que sólo «es» en este su darse. Más aún, es él quien «da», es el dar mismo; es decir, no hay ser sino en el *Da-sein*. Pero esto es insostenible.

En primer lugar, el «darse» de algo no envuelve el momento de «ser» más que si aquel algo está ya dado como realidad. A algo presente como puro estímulo jamás podremos «dejar» que «sea» esto o lo otro. Sólo se «deja» así lo que se presenta ya como algo «de suyo». Pero el estímulo no está presente como algo «de suyo», sino tan sólo como algo «independiente» del sentiente. Ahora bien, lo «independiente» no se puede «dejar» que «sea», sino que el sentiente se adapta a ello o, dicho antropomórficamente, sólo cuenta con ello. En cambio, la cosa presente como realidad envuelve intrínsecamente en su presentación no sólo el carácter de realidad como carácter «independiente» de mí, sino que lo envuelve en una forma muy precisa y distinta, a saber: como realidad que ciertamente está presente independientemente de mí, pero que posee este carácter como algo «de suyo» antes de su presentación misma y como fundamento de ella. La realidad está presente no sólo como algo que «está» presente ahí, sino presente como un *prius* a su presentación misma. Y es en este momento de prioridad en el que está fundado, como algo inexorable, eso que llamamos «dejar» a la cosa en su realidad. El dejar es un hacerse cargo de la cosa como realidad; y este hacerse cargo está fundado, como algo necesario, en la presentación de la realidad como un *prius*. El hacerse cargo no es una arbitraria posibilidad de que el hombre echa mano *ad libitum*, sino que es algo necesario: es un «tener que» hacerse cargo justo porque la cosa está presente como realidad que lo es *prius* a su presentación. Más aún: si el hombre tiene temporeidad, es justo porque al aprehender una cosa real determinada, el hombre no sólo «está» en esta cosa, sino que «co-está» en «la» realidad, en lo transcendental; y por eso, porque el carácter de realidad es transcendental, es por lo que el hombre, como realidad que dura y transcurre en el tiempo, reasume por la transcendentalidad el tiempo como condición suya; y este tiempo así reasumido es la temporeidad. El «dejar-que» no está fundado en la temporeidad, sino en la presentación de algo como un *prius* de realidad. No hago sino enunciar la idea; su desarrollo nos llevaría aquí demasiado lejos. Ahora bien, si el ser «está siendo» en su darse al «dejar-que» la cosa «sea», resulta que el ser está fundado en la previa presentación de realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, «ser» es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma.

Esto supuesto, todo está entonces en que digamos concretamente por qué en este dejar, así entendido, lo que está siendo es precisamente el «ser». Heidegger apela en este punto a la luz: οἷον τὸ φῶς. ¿Qué es este φῶς? Es simplemente la «claridad» o, como Heidegger nos dice, la «luminidad» misma. Y esta luminidad es lo que sería el «ser»; el «dejar» sería un dejar a la luz, esto es, el dejar nos mostraría el ser de cada cosa; porque, en el fondo, cada

cosa sólo «es» a la luz del ser. Pues bien, no abandonemos la metáfora, sino mantengámonos en ella, y nos mostrará que el ser no es lo que Heidegger pretende. En efecto, volvamos a preguntarnos qué es ese φῶς. Es la *lux,* es decir, la claridad. Pero ¿qué es claridad? Es algo que se funda en una luminaria, en un *lumen,* φέγγος. Esta luminaria tiene una cualidad intrínseca, que los latinos llamaron *splendor, fulgor,* etc., si se quiere, brillo. El griego, como es sabido, carece de vocablo riguroso para expresar esta cualidad. Pues bien, este *splendor* es algo que tiene la luminaria «de suyo»; es un momento de su realidad propia y nada más. Pero extiende a su «alrededor» eso que llamamos claridad, la *lux.* Considerando este «entorno», y sólo considerándolo, es como el brillo cobra carácter de luz, de claridad. Es decir: 1.° La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen;* la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2.° La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. 3.° Toda cosa tiene así una doble actualidad «lumínica» (por así decirlo): una, la actualidad como brillante «de suyo», y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a «la claridad de la luz». Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana.

Y esto es justo lo que nos da la clave para nuestro problema. Porque ¿qué es este entorno? Entorno, en su acepción lata, es lo que rodea a algo; y el que algo desempeñe función de entorno (producción de claridad) no es sino que algo sea respectivo. Entorno es «respectividad», y luz es brillo en respectividad. Cada cosa es real como un «de suyo». Pero este momento de realidad abarca transcendentalmente todas las demás realidades. Lo cual significa entonces

que realidad no es sólo el «de suyo» de cada cosa, sino realidad en respectividad transcendental. Y esta respectividad es justo el mundo en sentido transcedental. El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. Y la actualidad de la cosa real en el mundo *qua* mundo es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como «de suyo» (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la cosa real en esta luz, en el mundo, es el ser. Mundo es la realidad en función respectiva, y la actualidad de la realidad en ese mundo es el ser. La realidad es «de suyo» clarificante, es «de suyo» respectiva: tal es la unidad de los dos momentos de realidad y de ser. Es ocioso añadir que esta idea de la luz es simple metáfora; pero era necesario fijar su sentido preciso frente al uso que de ella hace Heidegger. Mas el ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad: la actualidad en respectividad.

De aquí resulta que el ser no es algo que sólo «es» en el *Da* de la comprensión, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni *Da.* Ciertamente, el ser no es algo óntico, es decir, no es ni cosa ni nota de cosa. Pero algo puede no ser ni cosa ni nota de cosa, y ser, sin embargo, un momento transcendental de la cosa misma: tal es el ser. La luz es un momento de las luminarias y tiene, sin embargo, en algún modo, una unidad distinta del brillo de éstas; pero no por eso es una especie de magna luminaria más ni, por tanto, el ser, como actualidad de lo real en la respectividad, es una nota real más. Pero no por esto es el ser algo que sólo es dándose en un *Da.* Lo que sucede es que en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa «cosa» inteligente que es el νοῦς; y por esto, la actualidad en esta respectividad es *también* «ser». Pero como la cosa real apre-

hendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos *eo ipso* su ser. Entonces, el ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehendido *qua* realidad; otra, como momento de lo aprehendido *qua* aprehendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es justo el ser no *simpliciter,* sino «en cuanto ser». Lo que se constituye en el *Da* y lo que no habría sin el *Da* no es el ser, sino el «en tanto que» del ser. Este «en tanto que» no es de índole conceptual. No se trata de que la aprehensión y el *Da* sean un «concebir», sino de que en la aprehensión y en el *Da* se «re-actualiza» la realidad de las cosas y el ser que ellas tienen antes de su intelección. El concepto es siempre una función posterior. El *Da* no es sino un respecto entre *N* respectos de la cosa. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia más que conceptual, pero no es un acontecer diferenciante en el *Da.* Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un «de suyo», y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda actualidad, que es el ser, se funda en la primera, resulta que no es verdad que el ser *ex nihilo fit,* sino que, por el contrario, *ex realitate fit.*

En definitiva: 1.° el ser se funda en la realidad; la realidad no es un tipo de ser; 2.° el ser es el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye transcendentalmente el mundo; por tanto, el ser nada tiene que ver con el *Da-sein.* El ser está dado, pero no como cosa o nota, sino que tiene otra manera de estar dado: como actualidad respectiva; 3.° el ser es siempre ser de la cosa real, no porque el ser esté siendo sólo en su darse, sino porque como acto de la cosa real, es un acto «ulterior» a su primaria realidad «de suyo», es un acto ulterior a la realidad *qua* realidad.

c) Y es que Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser; de suerte que el hombre sería entonces la morada y el pastor del ser. Pero esto no es sostenible. Ciertamente, el hombre se mueve siempre en el ser, pero el «elemento» en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre no es el ser, sino la realidad. El hombre se mueve en el ser, pero porque el ser es un momento, un acto, de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primaria y formalmente caracteriza a la intelección humana. La actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la previa actualidad del ser en la realidad. Por consiguiente, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser, sino el modo de aprehensión de las cosas. Y con ello no me estoy refiriendo a la aprehensión como acto de una «facultad», es decir, no estoy incardinando una vez más, como diría Heidegger, el problema del ser en la «subjetividad», porque aquí tomo «aprehensión» no κατὰ δύναμιν, sino καθ'ἐνέργειαν. Pues bien, si el hombre no tuviera más que una aprehensión estimúlica, no podría hablarse de ser. Como hemos dicho, sólo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales. Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es «comprensión del ser», sino «aprehensión de realidad». ¿Cuál es la índole de esta aprehensión? Ya lo hemos dicho. En el puro sentir, las cosas están aprehendidas y se hallan presentes tan sólo como estímulos; y este puro sentir es lo que constituye formalmente la animalidad. Pero la intelección pura consiste en aprehender y en que estén presentes las cosas como realidad. Ahora bien, el hombre no aprehende originariamente las cosas como pura realidad, sino como realidad estimulante o estímulo real. El hombre no intelige

puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectivo, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente; ambas expresiones dicen lo mismo. Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente. El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea *Da-sein,* sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como reales, «ya» son de por sí. El *primum cognitum,* el primer inteligible, como vimos más arriba, no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es *compresión,* sino *impresión.* Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades. El hombre no es «comprensor del ser», no es morada y pastor del ser, sino que es «animal de realidades». Y, repito una vez más, tomo aquí esta expresión καθ'ἐνέργειαν.

En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico. Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del «darse» de las cosas mediante la idea del φαίνεσθαι, del aparecer en el sentido

de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como «siendo». «Ser» es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es «respectivamente»; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad.

Resumamos. Nos proponíamos averiguar someramente qué es el orden transcendental como estricta estructura transcendental. Hemos visto que esta estructura comprende de un lado la realidad como algo «de suyo»; realidad es lo transcendental mismo o transcendental simple. Mas esta realidad tiene un segundo momento transcendental, pero complejo: la respectividad o mundo. Y la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser. Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad «ulterior» de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección.

Con ello hemos precisado, en la medida en que nos era necesario para nuestro problema, la idea del orden transcendental. La hemos precisado, primero, en cuanto transcendental, y después, en cuanto orden. El orden transcendental en cuanto transcendental no es el orden de la objetualidad, ni el orden de la entidad, ni el orden del ser, sino el orden de la realidad en cuanto realidad. En esta línea la realidad posee unas ciertas propiedades (llamémoslas así) determinadas por

la talidad de lo real. Esta determinación es una función transcendental, y las propiedades así determinadas constituyen una estricta estructura transcendental. Este es el orden transcendental. Y en esta línea así fijada es en la que tenemos que preguntarnos ahora por la esencia.

II. CONSIDERACIÓN TRANSCENDENTAL DE LA ESENCIA

Repitamos una vez más que la esencia ha de considerarse en dos órdenes. Ha de considerarse primeramente en el orden de la talidad: esencia es lo que constituye a lo real en ser «tal» realidad, la esencia es un *quid tale*. Pero la esencia no es sólo lo que talifica lo real, sino también aquello según lo cual, y sólo según lo cual, la cosa es algo «real». Esta segunda consideración de la esencia pertenece, pues, al orden transcendental. Para entrar en ella nos hemos visto obligados ante todo a concebir con rigor este orden transcendental. Tarea menos sencilla de lo que a primera vista pudiera parecer, porque el tema está erizado de dificultades, y porque la tradición clásica y moderna ha vertido en él conceptos, ya consagrados, que era menester discutir cuidadosamente para así dejar ante los ojos, en su pureza y rigor, la idea de realidad en cuanto realidad. De ahí lo prolijo de la exposición anterior; pero era ineludible.

Hecho esto, tenemos ya trazado el camino para aprehender la esencia en su transcendentalidad. Lo transcendental, hemos dicho, es ante todo un *carácter* de lo real, pero es además una *estructura* de lo real en cuanto real. El orden de la talidad y el orden transcendental, en efecto, no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina el segundo: es lo que he llamado función transcendental. Y esta función determina en lo real no sólo un carácter, sino también una verdadera estructura transcendental. De ahí que la aprehensión transcedental de la esencia haya de lograrse en dos pasos sucesivos. Primeramente es necesario conceptuar la esencia pura y simplemente en su mero carácter transcenden-

tal, y después, en un segundo paso, habrá que conceptuar la estructura transcedental de la esencia.

1. *La esencia: su carácter transcendental.*

Al considerar la esencia en el § 2 hemos visto que, tanto desde el punto de vista de sus notas como desde el punto de vista de su unidad coherencial primaria, la esencia es aquello según lo cual lo real es «un tal»; esencia es «talidad». Talidad no es mera determinación específica, sino que desempeña una función estructurante: es aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva. Esta esencia es formalmente individual *qua* esencia, es esencia constitutiva y no quidditativa. La función propia de la esencia no es especificar, sino constituir «físicamente». Esta función talitativa estructurante es una verdadera función, porque talidad no es sinónimo de determinación categorial, sino aquel carácter constructo según el cual cada nota es «notade». Con ello hubimos acotado la noción de esencia frente a la mera especificación, sea conceptiva, sea física (en el sentido, por ejemplo, de forma sustancial). Pero *eo ipso,* esta esencia es también aquello según lo cual lo esenciado es real. Ambas dimensiones no se identifican formalmente, porque lo real *qua* «real» tiene caracteres que no se identifican con los caracteres de lo real *qua* «tal». De ahí que la esencia, junto a la función estructurante talificante, desempeñe una segunda función, una función transcendental. Es una función de otro orden, pero verdadera función, la función transcendental de la estructura constitutiva, aquella función según la cual lo esenciado es *eo ipso* una realidad sin más. No son dos funciones distintas entre sí realmente, pero sí distintas con fundamento *in re.*

Pues bien, por lo que ahora nos preguntamos, ante todo, es por el carácter transcendental de esta función, es decir, en orden a las «propiedades» transcedentales fundadas en ella.

Para responder a esta pregunta prescindamos de momento de la esencia como «talidad» en el sentido estricto en que hemos definido ésta, y consideremos provisionalmente la talidad como mera determinación, esto es, en el sentido de mero contenido de algo real. Puede parecer entonces que la idea de esencia se halla afectada de una intrínseca ambigüedad. Por un lado, esencia sería mero contenido determinado, y, por otro, esencia sería talidad en el sentido definido antes. En el primer aspecto, parece que cualquier cualidad o contenido real poseería esencia, mientras que en el segundo la esencia parecería ser tan sólo una parte de la cosa real, a saber, lo esencial de ella por oposición a lo inesencial. Veremos pronto que esta ambigüedad es tan sólo aparente: es justo el problema de la realidad esenciada desde el punto de vista transcendental. Pero ahora, para comenzar, prescindamos momentáneamente de esta cuestión y consideremos la esencia como mera determinación o contenido. Al fin y al cabo es el aspecto de la esencia que ha intervenido en la anterior exposición y discusión de la idea usual del orden transcendental.

I. *La esencia como mera determinación.*—El orden transcedental, decíamos, es el orden de la realidad *ut sic,* y realidad es ese carácter que hemos llamado «de suyo». Ahora bien, algo, por ser un contenido determinado «propio», es «de suyo», es realidad. El «de suyo» es, pues, el carácter transcendental de todo contenido determinado. En la línea de la aprehensión vimos que un contenido podía no tener la formalidad «realidad», sino tener la formalidad «estímulo». Por tanto, lo que hemos llamado formalidad de «reali-

dad» es justo el momento transcendental de la presentación de las cosas. La estimulidad no es de carácter transcendental, porque es siempre específica. Esto supuesto, esencia es el contenido determinado en cuanto instaura o implanta la cosa como algo «de suyo». Tal es la función transcendental de la talidad como determinación: constituir lo real en su realidad *qua* realidad. Y ser «de suyo» es lo que hace formalmente que el contenido sea «esencia». Esencia es ante todo un concepto transcendental y no sólo un concepto talitativo. La esencia es la determinación en función transcendental. Esta instauración de la cosa como algo «de suyo» es justo lo que tantísimas veces hemos llamado realidad *simpliciter*. Al emplear esta expresión la dejábamos flotando en una deliberada ambigüedad. Porque esta fórmula puede significar o bien el conjunto de notas según las cuales algo es realidad, por ejemplo, argéntea o férrea, o bien puede significar que con ello tenemos una realidad sin más: es la ambigüedad de lo talitativo y de lo transcendental. Pues bien, en la línea de lo transcendental, decimos ahora, la esencia más que «realidad» *simpliciter* es «lo» *simpliciter* mismo de lo real en cuanto tal. La esencia transcendentalmente es lo *simpliciter* «de suyo». En otras palabras: esencia es absolutamente idéntico a realidad.

De aquí resulta que el concepto y el vocablo mismo de esencia son equívocos. En la exposición y discusión con la Escolástica hemos hablado de esencia y de existencia como de momentos fundados en un previo «de suyo»; antes de considerar la cosa esencialmente y existencialmente, decíamos, hay que considerarla realmente. Entonces esencia significaba lo que clásicamente significa: un momento de la realidad. Pero ahora, esencia no es un momento de la realidad, sino que es la realidad misma. En cuanto distingamos determinación y talidad, la esencia volverá a aparecérsenos

como momento de la realidad, pero en otra dimensión, a saber, como momento de la sustantividad. Por ahora seguimos considerando la talidad como mera determinación. Y en esta dimensión la esencia no es momento de la realidad, sino la realidad misma. Con lo cual la esencia es anterior no sólo al hecho de que exista, sino anterior también a su propia aptitud para existir; esto es, el concepto de esencia que aquí propugnamos está allende la esencia y la existencia clásicas. La esencia, pues: 1.° es idéntica a realidad, y 2.° es anterior al dualismo «esencia-existencia». Ambos conceptos de identidad y de anterioridad los expusimos al discutir la idea de lo transcendental; pero para evitar malas interpretaciones, no estará de más recoger sumariamente lo dicho.

En primer lugar, la *identidad* de esencia y de realidad. Dicho negativamente, esta identidad no es la identidad entre *res* y *ens* en la filosofía clásica. Porque en ésta, la *res* es el *quid* en cuanto connota la existencia actual o aptitudinal, al paso que *ens* es esa misma *res* en cuanto «calificada» por esta existencia. Aquí, en cambio, *res* no es idéntico a *ens*, ni por lo que concierne a la *res* ni por lo que concierne al *ens*. No lo es por lo que concierne a la *res*, porque *res* no es el *quid* en orden a la existencia, sino el *quid* en orden al «de suyo»: *quid* no es lo apto para existir, sino lo «de suyo». Tampoco existe aquella identidad por lo que concierne al *ens*. Y esto por dos razones: porque ser no es lo mismo que existir, y porque ser no es lo mismo que realidad. La identidad de esencia y realidad nada tiene que ver, pues, con la identidad entre *res* y *ens*. Tampoco significa lo que pensó algún escolástico (Soto), para quien la esencia es el *quid* considerado «en absoluto» y no connotando existencia ni aptitudinal ni actual. Para Soto, en efecto, entre esencia y existencia hay, cuando menos, una distinción modal *ex natura rei*, de suerte que la esencia es tan sólo un momento

de la realidad, aquel momento que *ex natura rei* prescinde de la existencia. Ahora bien, lo que aquí hemos afirmado es que la esencia es idéntica a la realidad como algo «de suyo». La esencia no prescinde de la existencia, sino que la incluye «indistintamente». Pero sobre esto último vamos a volver en seguida. Negativamente, pues, la identidad de esencia y realidad no es ni la identidad de *res* y *ens* ni es tampoco el *quid* considerado *absolute*.

Positivamente, la identidad de esencia y realidad significa que ambos conceptos expresan pura y simplemente el «de suyo» de algo. Si se quiere emplear el vocablo *res* habrá que decir que *res* es lo real mismo en cuanto «de suyo». Ni el contenido determinado de algo es esencia (en sentido clásico), ni la existencia misma es real, si ambos momentos no competen a la cosa «de suyo». Y esta cosa «de suyo» es lo que constituye la esencia. Aquí, según vimos, entiendo el «de suyo» como mero *ex se*. La cosa es real en cuanto es «de suyo», y en cuanto es «de suyo», su contenido es esencia. Esta esencia que es lo real mismo, aquello que es *ex se*, abarca, pues, tanto la esencia como la existencia clásicas. Tal es la identidad de esencia y realidad. Pero esto no significa que como aspectos, digámoslo así, de la cosa, esencia y realidad sean conceptos formalmente idénticos, de suerte que fuera inútil la dualidad de vocablos. Realidad, en efecto, significa el carácter de ser «de suyo»; es, pues, la propiedad, o, mejor dicho, el *carácter* transcendental de la cosa: es la transcendentalidad misma. Esencia, en cambio, es el *quid* real, el contenido determinado de la cosa en *función* transcendental, esto es, en cuanto que por ser «tal», la cosa es *eo ipso* «de suyo», es transcendentalmente real; es el *quid* referido a la transcendentalidad del «de suyo». La diferencia entre realidad y esencia es formalmente sólo una diferencia entre propiedad o carácter transcendental y función transcendental. No es una mera sutileza conceptual. Vimos, en efecto, a propósito de la «cosa» inteligente y volente, que la función transcendental de esta talidad es mucho más vasta que el mero determinar el carácter transcendental, el mero ser algo «de suyo», de dicha «cosa». La «cosa» inteligente y volente no sólo es algo «de suyo», sino que, por ser «tal», su función es mucho más vasta que el ser «de suyo», porque «hace» que por respecto a «tal» cosa, el ente mismo en cuanto tal sea intrínsecamente verdadero y bueno. Vimos lo mismo a propósito de la diferencia entre cosmos y mundo. Pronto volveremos a verlo a propósito de la esencia misma en cuanto tal.

La esencia así entendida no sólo es idéntica a lo real, sino que además es, en algún modo, anterior tanto a la esencia clásica como a la existencia. Ya dijimos que no se trata de una anterioridad ni causal ni natural, como si la esencia fuera el fundamento de la existencia; es decir, no se trata de una anterioridad de la esencia, entendida en sentido clásico, sobre la existencia. Fue la tesis de Hegel. Esto es imposible por dos razones. Primero, porque sería un ontologismo insostenible; si de los dos términos alguno hubiera de ser anterior al otro, habría de serlo la existencia y no la esencia. Pero, segundo, es que Hegel se mueve dentro del concepto clásico de esencia, a saber, la esencia entendida como un *quid* en orden a la existencia. Aquí, en cambio, nos estamos moviendo en un concepto de esencia que está allende tanto de la existencia como de la esencia clásica; esencia es aquí el *quid* en orden al «de suyo». Y en este concepto *esta* esencia es anterior a los dos términos clásicos en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón. La razón formal es «fundamento», pero tan sólo en cuanto razón formal. Y en esta razón formal se incluyen los dos términos clásicos no confusamente, sino *in-*

distintamente: la esencia es tanto existencia como esencia clásica, porque ambas tienen que empezar por ser «de suyo»; y este orden al «de suyo» es justo la esencialidad misma de la esencia de que hablamos. La anterioridad de la esencia es negativamente indistinción de existencia y esencia clásica en aquel otro concepto de esencia. Y positivamente significa que el ser «de suyo» es la razón formal y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momentos de algo *ya* real. Es justo lo que expresaba en la Introducción de este estudio, cuando decía que iba a considerar la esencia en sí misma y no respecto de la existencia. Pudo parecer que era una amputación del tema de la esencia; pero es que con ello lo que tenía ante mis ojos era no la esencia en cuanto simplemente prescinde de la existencia, sino ese otro concepto de esencia según el cual la esencia es indistintamente anterior a la esencia clásica y a la existencia. Y es que la filosofía clásica *empieza* por distinguir, en la forma que fuere, los conceptos de esencia y de existencia; y entonces ha explicado aquella por su aptitud para existir. Pero esto no es viable. Hay que *comenzar* por lo real *qua* real, esto es, como un *quid* o esencia «de suyo», y *después,* sólo después, podrá distinguirse *dentro* de esta esencia lo que usualmente se llama esencia y existencia. Pero desde luego es una distinción «ulterior».

¿Cuál es el fundamento y el sentido de esta distinción? Las cosas reales son primariamente sentidas como reales. Y en esta su intelección sentiente, las cosas se nos muestran alterándose, es decir, la alteración misma es sentida como real; se siente la alteración de lo real en su realidad misma. No me refiero tan sólo al cambio que todas las cosas sufren en una u otra forma, sino sobre todo a aquella alteración según la cual las cosas dejan de ser lo que son; lo que antes era «de suyo», deja de serlo para dar paso a otras cosas «de

suyo». Ciertamente, no sabemos aún si esto mismo acontece con todo lo real. Pero por ahora nos basta con que éste sea el caso de las realidades intramundanas. Y limitándonos a ellas, como tantas veces lo hemos hecho en el curso de este estudio, debemos afirmar que de hecho todas las realidades intramundanas son, en una u otra medida, caducas. Es lo que yo llamaría la «caducidad» de lo real. Es, desde luego, un carácter que afecta a su talidad; tales como son, las cosas son intrínsecamente caducas. Pero la caducidad de las cosas intramundanas tiene una estricta función transcendental, esto es, determina un carácter transcendental en lo real mismo en cuanto realidad: su «limitación» como realidad. Es una limitación transcendental. Esta limitación no es un segundo carácter transcendental; no es que las cosas sean reales y además limitadas, sino que la limitación pertenece intrínsecamente al «de suyo» mismo. Lo real es «de suyo», pero es «de suyo» limitado como realidad; lo real es «realmente limitado». Es justo lo que expresaba tantas veces al decir que «de suyo» significa realidad como un *ex se,* pero no como un *a se.* Volveré sobre esta idea inmediatamente.

Para entender lo que es la limitación demos algún paso atrás. La esencia, según vimos, es autosuficiencia talitativa en función transcendental, esto es, en cuanto constituye algo «de suyo». Lo real es, por tanto, transcendentalmente suficiente. Pero no es lo mismo suficiencia real o transcendental, que suficiencia plenaria (en seguida veremos la significación de este adjetivo). Y esta suficiencia no-plenaria es lo que he llamado limitación transcendental. La esencia es intrínseca y transcendentalmente limitada. Pues bien, la esencia ya intelectivamente «sentida» como limitada, considerada formalmente desde el punto de vista de su limitación misma, es decir, como algo «de suyo» limitado, fuerza a la

inteligencia a «concebir» lo real, lo «de suyo», la esencia. según dos conceptos, distintos *qua* conceptos, y a los cuales responden dos aspectos de la esencia. Cada uno de estos conceptos concibe la misma realidad, el mismo «de suyo», pero en cada uno de ellos no tengo sino aspectos «reducidos» de aquélla, ninguno de los cuales me da totalmente la esencia, el «de suyo». Esta reducción opera forzosamente en dos líneas.

En primer lugar, la esencia talitativamente considerada, vimos que tiene un contenido constitutivo inalterable, pero inalterable en orden a la mismidad formal; físicamente toda esencia es total o parcialmente alterable. Esta alterabilidad física es la caducidad talitativa de la esencia; y en función transcendental nos muestra un aspecto reducido de la esencia: la suficiencia como algo meramente «rato» en orden a ese «de suyo», en orden a la realidad. Aquí, «rato» no es lo que usualmente suele entenderse, a saber, concluso en orden a la existencia, sino que «rato» expresa un carácter formalmente transcendental en orden al «de suyo», lo concluso en orden al «de suyo». Pero como la talidad es algo positivo, y en función transcendental es esencia, resulta que «rato» no es la esencia misma sino un «reducto» conceptivo de la esencia: es la talidad concebida transcendentalmente en cuanto limitada. Por consiguiente, rato es, primero, un carácter conceptivo transcendental. En segundo lugar, un carácter «reducido» de la esencia; es lo que expresa el adverbio «meramente»; es la esencia en su aspecto «meramente rato». En tercer lugar, es un carácter transcendental no en orden a la existencia (fue la concepción clásica), sino en orden al «de suyo». Lo «de suyo» en la línea de la limitación talitativa queda conceptivamente reducido a lo meramente rato en el orden transcendental.

Pero esta esencia reducida a algo rato, no es todo lo

«de suyo» de la esencia, sino algo justamente reducido; no es sino un aspecto de la esencia. La esencia, en efecto, no es real tan sólo en cuanto algo «rato», sino que es real *simpliciter*, es *simpliciter* «de suyo». El «de suyo» es, pues, algo «más» que meramente rato. Y en cuanto más que meramente rato, pero intrínsecamente limitado aun en la línea de este mismo «más», la esencia es algo «meramente existente». Pero no nos hagamos ilusiones; trátase también de un aspecto meramente reducido de la esencia. Si de la esencia como realidad, como «de suyo», restamos (perdóneseme la expresión) su aspecto de rato, con ello no se anula totalmente la esencia real, sino que nos queda otro aspecto de ella, la oquedad, por así decirlo, que la sustracción de lo rato deja en la esencia como realidad «de suyo». Y este segundo aspecto conceptivo es la esencia como algo «meramente existente». Mero existir no es aquí un carácter «añadido» a lo «rato», no es un «predicado» de lo rato, sino un «reducto» de la esencia como algo «de suyo». Sólo en orden al «de suyo» aparece la esencia como algo «meramente existente».

Vista desde su limitación transcendental, la esencia como realidad limitada queda así «reducida» en dos aspectos. Queda reducida, en primer lugar, a algo «meramente rato»; mas queda también reducida a algo «meramente existente». Pero sin reducción, la esencia como algo «de suyo» es positivamente realidad *simpliciter*, es lo *simpliciter* real. De ahí que estos dos aspectos de la esencia reducida, a saber, lo «meramente rato» y lo «meramente existente», no coincidan sino *sólo en cierto modo* con la esencia y la existencia clásicas. La diferencia está justo en el «meramente». Decir de algo que es «meramente rato» no es decir todavía que es «de suyo» *simpliciter*. Pero decir de algo que es «meramente

existente» tampoco es decir todavía que es *simpliciter* «de suyo». Detengamos algo la reflexión sobre estas ideas.

Ante todo, repitámoslo morosamente, esta dualidad presupone el «de suyo», pero no es lo que lo constituye formalmente. Trátase, en efecto, de dos aspectos de la esencia real; pretender que esa dualidad compone la esencia real valdría tanto como decir que una cosa está constituida por la totalidad de aspectos que ofrece. Sólo el «de suyo» es la razón formal de la realidad y está allende sus aspectos como fundamento de ellos. Es cierto que la limitación es un momento propio de la suficiencia esencial. Pero no es un añadido extrínseco a ésta, sino que la esencia es intrínseca y formalmente limitada en sí misma, en su propia razón de esencia. Es lo que expresábamos al decir que la esencia es indistintamente tanto esencia como existencia en sentido clásico; ahora vemos que propiamente hablando es indistintamente tanto meramente rato como meramente existente. Toda esencia es *ex se,* pero no por eso es *a se.* Ahora bien, *a se* no significa lo que en buena parte de la Escolástica suele significar, a saber, identidad de esencia y existencia, sino ser real por sí mismo. Con más exactitud debe decirse, en primera aproximación, que la esencia, en el sentido de realidad «de suyo», es *a se* cuando es esencialmente existente. Pero esto es sólo una primera aproximación, porque en rigor, la aseidad es un carácter que debe entenderse directamente en orden a la realidad, al «de suyo». Pues bien, ser *a se* es ser realidad plenaria; y ser plenario consiste en no tolerar reducción. Este es el caso de Dios. Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden a la realidad. Cuando se dice que A y B son idénticos, esta identidad puede tener tres sentidos. Puede significar que A es formalmente B, o que B es formalmente A, o que la cosa no es lo que la A y la B son

formalmente, sino que es algo que absorbe en unidad superior todo lo que son A y B, las cuales son entonces idénticas no por identidad formal, sino por elevación. Es el caso de la realidad *a se.* En la realidad *a se* esencia y existencia son idénticas, pero no formalmente, sino por elevación. En esto consiste la plenitud de realidad. Todas las cosas son reales, pero ninguna, sino Dios, es «la» realidad.

Todas las esencias son intrínsecamente limitadas; es una limitación transcendental. Claro, se trata de un transcendental intramundano. Pero si quisiéramos referirnos a un transcendental que abarcara a Dios mismo, diríamos que «suficiencia-limitación» es un transcendental disyunto. Limitémonos, pues, a las esencias intramundanas. Su limitación no afecta sólo a lo que suele llamarse la existencia, sino que aquello a lo que afecta es indistintamente a lo real mismo en cuanto tal, al «de suyo» mismo. En la esencia limitada no hay prioridad ninguna de un reducto sobre otro. Es verdad que ninguna esencia intramundana en cuanto meramente rata es esencialmente existente, pero no lo es menos que ningún existente intramundano en cuanto meramente existente es de tal o cual contenido transcendentalmente rato. Por esto es por lo que «meramente rato» y «meramente existente» no coinciden sino *tan sólo en cierto modo* con la esencia y la existencia clásicas. Para la filosofía clásica, la esencia es (según las distintas concepciones) o bien un *quid* rato, actual o aptitudinalmente existente, o bien mera capacidad de existir, de recibir el acto de existir. Aquí, en cambio, el que lo rato o lo existente lo sean tan sólo «meramente», muestra que se trata tan sólo de «reductos» de la esencia real, de lo que es «de suyo». La esencia «meramente rata» no es ni tan siquiera la esencia clásica, porque ésta lo es en orden a la realidad como existencia, mientras que la esencia meramente rata lo es en orden a la realidad como

un «de suyo». Lo propio debe decirse de la existencia. Más aún; aquí no hemos hablado de «existencia» sino de lo «meramente existente». No hay esencia y existencia, no sólo porque no hay esa «y» (volveré sobre el tema), sino sobre todo porque no hay sino o esencia «meramente rata» o esencia «meramente existente». Y tan «pobre» (digamos mejor, tan insuficiente) es en orden a la realidad lo uno como lo otro.

En la realidad *a se* no hay posibilidad de «reductos» conceptivos. Porque aun tomando esencia y existencia en sentido clásico, la plenitud de realidad de Dios no consiste en una prioridad de la esencia sobre la existencia ni de ésta sobre aquélla. No es sólo que la esencia es tal que envuelve la existencia (esencia existencial), es decir, no es sólo que la esencia sea distinta de la esencia de las realidades intramundanas, sino que también la existencia es pura esencialidad (existencia esencial). Existir es en Dios algo *toto caelo* distinto de lo que es existir en las realidades intramundanas. No sólo la esencia, sino también la existencia es en la realidad *a se* algo transcendentalmente distinto a lo que son el ser «meramente rato» y el ser «meramente existente» en las realidades intramundanas. Por eso es por lo que Dios, como realidad, está «allende» esta dualidad y esta identidad: es el «de suyo» plenario.

Ni en Dios ni en ninguna otra esencia real hay, pues, una prioridad entre ambos «reductos»; por serlo, son meros «reductos» conceptivos. Es uno de los graves errores de todos los existencialismos, creer que, cuando menos en el caso de la realidad humana, hay una anterioridad o prioridad fundamental de la existencia sobre la esencia; no hay tal prioridad ni tan siquiera entendiendo los dos términos en el sentido de «meramente rato» y «meramente existente». Trátase no de una prioridad de la existencia sino de una estructura esencial distinta; nos ocuparemos de ella a propósito de la estructura transcendental de la esencia real en cuanto tal.

El fundamento de esta dualidad conceptiva, decía, es la limitación de lo real en cuanto tal, la limitación transcendental. Es la caducidad talitativa en función transcendental. Podría pensarse que el fundamento de esta dualidad es la causalidad, esto es, el hecho de que todo lo real está fundado en algo distinto de él, en algo *por lo que* es real; es lo que sobre todo suele decirse en la filosofía clásica a propósito de esencia y existencia. Pero aun prescindiendo de la diferencia entre estos dos «momentos» de la metafísica clásica y los dos «reductos» de que aquí hablamos, no me parece que la *experiencia fundamental* que motiva la dualidad en cuestión sea el hecho de la causación. No es que sea *simpliciter* falso que la causalidad intervenga en la experiencia de las cosas reales y, por tanto, en la aprehensión del carácter intrínseco de su realidad. Pero al fin y al cabo las cosas, causadas o no, están ya ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real deje de serlo *por condición intrínseca*. Y esto es anterior a toda causalidad, sea productiva, sea destructiva. Que esta doble causación se da es evidente. Pero lo decisivo en nuestro problema es el carácter intrínseco y formal de la realidad de lo real. Una cosa es ver lo real en su colisión (productora o destructora) con otras realidades, otra muy distinta aprehender una realidad en sí misma como intrínsecamente caduca. Ver que una casa se va derrumbando porque alguien la deshace, no es lo mismo que ver una casa que en sí misma se está desmoronando. Lo primero es una aprehensión en conexión causal; lo segundo es una aprehensión de lo real en sí mismo. Incluso cuando vemos que la casa se va derrumbando porque alguien la deshace, lo decisivo

es ver que la casa *está* en derrumbamiento, no el ver que se derrumba porque alguien la deshace. La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es tanto que todo llegue, sino que todo, en una u otra medida, pase. El fundamento de nuestra dualidad está en la radical experiencia de la caducidad de lo real.

Esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino algo primariamente sentido. Es una fundamental *experiencia* de la intelección sentiente. Sólo porque sentimos lo real en su limitación misma, podemos y tenemos que concebir aquellos dos aspectos reducidos en lo real. Es verdad que repetidamente les he llamado reductos «conceptivos»; mas era para contraponerlos a momentos reales. Pero la limitación que en dichos conceptos se intelige parte del «de suyo» intelectivamente sentido. La impresión de realidad (en el sentido explicado páginas atrás) es una impresión no sólo de algo que «está ahí», sino de algo que es caduco en ese su estar. No quiero decir con esto que toda cosa en su primer presentarse en el sentir intelectivo sea sentida formal y expresamente como caduca. Para esto último hace falta una reflexión conceptiva. Lo único que digo es que cuando aprehendemos algo como caduco, esta caducidad es sentida; y la sentimos como un carácter que atañe a la realidad misma de lo sentido, es decir, que la caducidad es un momento de la impresión misma de realidad. La impresión de realidad ne es un carácter huero ajeno al contenido de lo sentido, sino que es una formalidad intrínseca de toda aprehensión, de toda percepción de lo real, y se halla por tanto intrínsecamente modalizada según sea el contenido percibido. Uno de esos momentos modales —sólo uno entre otros más—es justo este de ser a veces impresión de una realidad caduca en su propio carácter de

realidad. Por esto digo que sentimos lo real en su limitación como realidad. A esto sentientemente inteligido es a lo que apunta derecha y primariamente el λόγος. Y sólo en cuanto este λόγος cobra forma conceptiva en una reflexión, aparece explícita y distintamente la dualidad que estudiamos. Pero su fundamento primario es una unitaria experiencia de lo real en cuanto real.

Volvamos, para terminar, sobre algo que apuntaba dos páginas atrás. «Meramente rato» y «meramente existente» son dos «reductos» de la esencia real como algo «de suyo». No se trata de esencia y de existencia, sino de una única esencia real, de un único «de suyo». Son dos aspectos de una única esencia «reducida», la cual, por tanto, en cuanto realidad, está formalmente allende esta dualidad. Pero una cosa es decir que estos dos aspectos son distintos como aspectos, otra que sean dos momentos físicamente distintos *tanquam res et res,* como diría Egidio Romano. Recíprocamente, por no ser sino aspectos, esos dos reductos no «componen» físicamente lo real. La cosa real, en ningún orden en que se la considere, está «compuesta» por la totalidad de aspectos que presente a una consideración intelectiva. No hay una existencia que fuera el acto de una esencia, sino una sola esencia real, o bien meramente rata, o bien meramente existente. Queda dicho con ello que, aun prescindiendo de la diferencia entre esos dos reductos y la esencia y existencia clásicas, no hay distinción ni composición «real», esto es, física, entre esencia y existencia. Y es que el fundamento de esta dualidad es tan sólo la limitación transcendental de lo real. Lo real es limitado en cuanto real, pero su «limitación» es un aspecto meramente negativo. Toda esencia como algo «de suyo» es *ex se* intrínseca y formalmente limitada, pero lo es por razón de su propia e intrínseca índole. Que algo sea caduco no significa forzosamente que lo sea

por ser compuesto. Por el contrario, la caducidad misma en función transcendental es lo que fuerza a concebir reductivamente la esencia, o bien como meramente rata o bien como meramente existente; pero se trata siempre de dos «reductos» conceptivos.

De ahí que esta concepción coincida parcialmente con la de los clásicos que niegan la distinción real. Coincide sólo en lo negativo: no hay distinción real entre los dos términos de la dualidad, sino tan sólo una diferencia «conceptiva» (dirían ellos «de razón») con fundamento *in re.* Pero hay una diferencia en lo positivo; porque, como hemos dicho, «meramente rato» y «meramente existente» sólo parcialmente coinciden con la esencia y existencia clásicas. Para todo escolástico, el *quid* es esencia tan sólo en orden a una existencia aptitudinal; mientras que aquí la esencia es el *quid,* pero en orden al «de suyo». Y lo propio debe decirse de la existencia: no debe entenderse respecto del *quid,* sino directamente respecto del «de suyo»; sólo entonces tenemos realidad. Y por tanto la dualidad es tan sólo «reductiva». No es una dualidad de razón entre esencia y existencia, sino entre dos reductos del «de suyo»: como meramente rato o como meramente existente.

Naturalmente, hay toda una serie de «argumentos» en pro y en contra de la distinción de razón o de la distinción real. Vienen repitiéndose de un modo monótono y uniforme a lo largo de la historia de la metafísica; por ello creo inútil reproducirlos. Los que sostienen la distinción real negarían que los términos de la dualidad sean meros aspectos. En última instancia apelan, dígase lo que se quiera, a una consideración del ente finito respecto de la infinitud de su causa primera. Personalmente no veo que haya nada que fuerce a ir más lejos de lo que hemos obtenido en el análisis inmediato de la limitación transcendental. La realidad creada es

intrínseca y formalmente limitada en y por sí misma; y no hay por qué multiplicar sin necesidad las entidades. Ahora bien, la limitación intrínseca y formal es la razón adecuada de la necesidad de una causa primera. «Meramente rato» y «meramente existente» no se comportan como momentos físicamente distintos, sino que no son sino dos meros reductos de un solo carácter: la limitación transcendental de la esencia como realidad «de suyo», como realidad *simpliciter.*

He aquí el carácter transcendental de la esencia como mera determinación, o si se quiere, como mera «determinidad», esto es, como mera talidad. En esta exposición hemos tomado los dos vocablos como sinónimos. Pero ya advertía que la talidad en sentido estricto no es mera determinación. La talidad es aquello según lo cual lo real está constituido física e individualmente en tal realidad, en virtud de notas que primariamente son «notas-de» en unidad coherencial primaria. En cambio, determinación es el mero contenido de ciertas notas que no forman parte de la esencia como talidad estricta, pero que la determinan ulteriormente, sea como derivados constitucionales de ella, sea como determinantes suyos en la línea de la concreción. Estas notas son, pues, según vimos, formalmente inesenciales. La esencia no es todo lo que la cosa es *hic et nunc,* sino tan sólo lo formalmente constitutivo de ella. Con ello parece que la esencia pierde su radical carácter metafísico, para reducirse tan sólo a «lo esencial» de algo. Es, ya lo indicaba más atrás, el problema de la realidad esenciada: ¿qué es lo que tiene esencia? En su lugar propio tratamos ya de esta cuestión, pero tan sólo desde el punto de vista de las notas esenciales. Ahora hay que tratarla desde el punto de vista transcendental. Y transcendentalmente, aquella ambigüedad del concepto de esencia se nos mostrará como puramente aparente. Entremos, pues, en este nuevo aspecto de la cuestión.

II. *La esencia como estricta talidad.*—Para examinar el problema, comencemos por estudiar desde el punto de vista transcendental la esencia como lo formalmente talitativo de la realidad sustantiva. Después afrontaremos la dualidad «esencial-inesencial».

Ante todo, pues, la esencia como lo formalmente talitativo de la realidad sustantiva. Recordemos sumariamente los distintos aspectos según los cuales se nos mostró la esencia en el curso de este estudio. Vimos, en primer lugar, que la esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual ciertas notas de ella constituyen «por sí mismas» la suficiencia en el orden de la sustantividad. Desde este punto de vista, la esencia constitutiva es el sistema de notas necesarias y suficientes para formar por sí mismas sistema; es la auto-suficiencia constitutiva. Pero este sistema es a su vez formalmente una unidad coherencial primaria. Como coherencial, esta unidad es una unidad de auto-clausura, una unidad que llamaba cíclica. Como primaria, es una unidad que «hace» de las notas momentos esenciales. La unidad no confiere a las notas su contenido, pero sí su carácter de ser esenciales. Las notas son, pues, talificantes, mientras que la unidad es esenciante. Pero ambos momentos de la esencia—sus notas y su unidad coherencial primaria—no son dos momentos meramente yuxtapuestos, sino que toda nota es constitutiva y formalmente «nota-de»; y aquello de que es nota es la unidad misma que está «en» ellas. Esta intrínseca pertenencia de los dos momentos es lo que constituye el estado constructo: la esencia es constructividad intrínseca. (Ya advertí que este concepto es propio de las esencias intramundanas, pero que epagógicamente conduce a la posibilidad de una esencia extramundana esencialmente simple.) Y en esta línea, toda otra nota de la cosa es formalmente inesencial. Esta consideración de la esencia es una

consideración talitativa; esencia es aquello según lo cual la cosa es «un tal».

Pero por su propia talidad, la esencia tiene una función transcendental: es aquello según lo cual la cosa es una realidad sin más, esto es, aquello según lo cual la cosa es «de suyo». Este «de suyo» tiene ahora una índole sumamente precisa, determinada por la constructividad en función transcendental. La pertenencia del «de» de las notas y del «en» de la unidad, es decir, la pertenencia de notificación y de esenciación en la constructividad talitativa de la esencia es, en función transcendental, justo el «de suyo»; y recíprocamente, el «de suyo» mismo tiene un carácter transcendentalmente constructo.

No se trata de una mera sutileza conceptual próxima a la tautología. Todo lo contrario; aquí es donde comienza a verse con claridad lo que decía páginas atrás, a saber, que la función transcendental de la talidad puede ser mucho más vasta que el mero determinar un «de suyo». Toda nota, en efecto, es «nota-de» en y por una unidad coherencial primaria, la cual, a su vez, no determina el contenido de cada nota sino tan sólo su esencialidad. Ahora bien, en el orden transcendental esta dualidad desaparece para quedar absorbida en el «de suyo». Porque si bien es cierto que las notas tienen un contenido propio, sin embargo, no es menos cierto que ninguna nota es «de suyo», es decir, ninguna nota tiene por sí misma realidad propia; sólo la cosa, el constructo entero, es «de suyo». Si hablamos a veces de cada nota como una realidad, es por una operación mental por la que consideramos a cada nota como si fuera una cosa. Pero esto es una ficción metafísica: ninguna nota tiene realidad sino como «nota-de» una unidad. No hay más realidad esenciada que la cosa en su intrínseca constructividad. Y es este constructo transcendental lo que confiere realidad a todas y a

cada una de las notas. De ahí la diferencia fundamental entre la función talitativa y la función transcendental. Talitativamente, las notas son las que notifican a la cosa. Pero transcendentalmente las notas no tienen realidad más que como momentos del «de suyo» entero; desde el punto de vista transcendental las notas deben su realidad entera al «de suyo». Si así no fuera, tendríamos tantas realidades como notas, y no tendríamos una realidad sino un agregado de realidades. El «de suyo» constructamente determinado es un carácter transcendental de realidad, uno y el mismo para todas las notas. Y esto es verdad no sólo por lo que se refiere a las notas, sino también por lo que se refiere a la unidad misma. Talitativamente, la unidad sólo es unidad estando «en» las notas, esenciándolas. Pero sólo es real en el «de suyo». ¿Qué es entonces este «de suyo»? Pues no es sino la constructividad entera en su aspecto transcendental. Constructividad «entera» significa, según vimos, el carácter «común» a la unidad y a las notas. Talitativamente, este carácter es «esencialidad» y la índole de su comunidad es «actualidad»: la esencia es constructamente actualidad esencial. Esta esencialidad es actual en la unidad como momento primario: la unidad es actualidad actualizante, esenciante. Es actual en las notas como momento constructo: las notas son actualidad actualizada, esenciada. Esta es la constructividad talitativa. Pues bien, esta constructividad «entera» talitativa, esto es, su carácter común de actualidad esencial, tiene una precisa función transcendental: instaura la talidad como algo «de suyo». La actualidad ya no es sólo actualidad de esta «tal» esencia, sino actualidad de realidad, esa actualidad que consiste en ser «de suyo». La constructividad en función transcendental es lo que concretamente constituye la *res*. Hay muchas notas y hay una unidad, pero sólo hay una *res*. El «de suyo» es, si se quiere,

un «constructo de realidad», no sólo un constructo de unidad y de notas. Transcendentalmente, esencia es «constructo de realidad». Por esto es por lo que la esencia es lo *simpliciter* de la realidad. La manera como concretamente las cosas son «de suyo» es por constructividad; y recíprocamente, toda constructividad determina transcendentalmente un «de suyo».

Y esto es aún más claro si consideramos ahora las notas inesenciales. Decíamos ya en la primera parte de este estudio que la esencia es un momento interno a la cosa; dentro de ella es donde se da la diferencia entre lo esencial y lo inesencial. Con lo cual parece que el concepto de esencia quedó restringido a una parte de la cosa real. Recordemos, en efecto, los diversos sentidos de este concepto. En un primer sentido, esencia es el conjunto de todas las notas que una cosa posee *hic et nunc*. Dentro de estas notas hay algunas que caracterizan unívocamente la mismidad de una cosa frente a las demás o frente a sus propias variaciones; es el segundo concepto de esencia. Pero dentro de estas últimas notas hay algunas que son el mínimo necesario y suficiente que la cosa ha de poseer para que sea todo y sólo lo que ella es. Es el tercer concepto de esencia, la esencia en sentido estricto y formal. Inútil repetir que la esencia en este tercer concepto es primaria y formalmente la esencia constitutiva, no la quidditativa. Pero, por otra parte, desde hace muchas páginas, venimos diciendo que esencia es sinónimo de realidad. Y entonces parece, o bien que desandamos el camino recorrido, volviendo al primer concepto de esencia, o bien que, si nos atenemos al tercero, dejamos fuera de la cosa importantes caracteres de su realidad, todos los caracteres inesenciales. Y sin embargo, decimos, esto es una falsa apariencia.

Ante todo, ¿qué son las notas inesenciales? Ya lo vimos. No son necesariamente notas cuya posesión fuera inútil o

indiferente a la cosa. Por el contrario, hay toda una serie de notas inesenciales, las notas constitucionales, que derivan necesariamente de la esencia, la cual es entonces más que constitucional, es constitutiva. Hay ciertamente otras notas que la cosa podría tener o no tener. Pero lo decisivo en nuestro problema actual no es el que estas notas puedan no tener realidad, sino cuál es la realidad que tienen cuando *de facto* están poseídas por la cosa. Pues bien, tanto en el primer grupo de notas como en el segundo, trátase *siempre*, según vimos, de notas fundadas. Frente a ellas las notas esenciales o constitutivas son infundadas. Por consiguiente, lo que nos hemos de preguntar ahora es cuál es el carácter de las notas fundadas cuando están poseídas por la cosa. Es cuestión de decisiva importancia.

No se trata de una yuxtaposición de notas, como si la cosa, «además» de notas esenciales, de notas infundadas, tuviera otras notas fundadas sobre ellas y que quedaran fuera de ellas. Esto es absurdo. Por muchas notas inesenciales que tenga una cosa real, sin embargo, en su última concreción, esta cosa es siempre y sólo una sola cosa y no varias. Las notas fundadas forman una unidad de tipo especial con las notas constitutivas. Esta unidad no es de «inherencia». No importaría emplear el vocablo si es que no tuviera un preciso sentido consagrado ya en metafísica: la manera de ser del accidente. Y es que las notas fundadas no son accidentes inherentes, porque la esencia misma no es sustancia sino sustantividad. Volveré en seguida sobre este punto. La unidad de las notas esenciales es, decía, una unidad de «coherencia». Pues bien, la unidad de las notas inesenciales con la esencia es una unidad de «ad-herencia». No se trata, naturalmente, de una propiedad material. Tampoco significa «yuxtapuesto-a», sino que el prefijo *ad* tiene el sentido preciso de «en dirección hacia». Todas las notas inesenciales

son notas que hacen de la cosa no realidad *simpliciter*, sino realidad «en cierto respecto» (*ad*). Vistas desde la esencia misma están, según dije, posicionalmente determinadas por ella; pero vistas desde las notas inesenciales mismas, esta determinación posicional se expresa en el carácter de *ad*. La adherencia es un carácter metafísico de lo real. Lo real es, pues, siempre «uno», pero su unidad es compleja: es una unidad de coherencia que funda una unidad de adherencia. El fundamento metafísico de la adherencia es la coherencia. En este sentido hay en la cosa real una profunda diferencia entre las notas coherentes y las adherentes, entre lo esencial y lo inesencial.

Pero es que esta diferencia, y en general el triple sentido del concepto de esencia, es una diferencia que se refiere a *lo que* la cosa es. Es una diferencia en el orden talitativo. En él, las notas inesenciales determinan ulteriormente a las notas constitutivas o talificantes en sentido estricto. Pero esta esencia estricta y formal tiene una función transcendental. No se trata de la esencia quidditativa, sino de la esencia constitutiva. Y es ella la que en función transcendental, según acabamos de ver, determina el «de suyo», la realidad de una cosa en cuanto real, la *res*. Ahora bien, las notas inesenciales no tienen realidad ninguna «de suyo». Todo lo contrario; es la esencia la que «de suyo» posee notas inesenciales. Sólo porque la esencia es realidad, son reales las notas inesenciales. Talitativamente son las notas inesenciales las que determinan a la esencia. Transcendentalmente, en cambio, es la esencia la que les confiere realidad. Lo adherente es realidad en y por la realidad de lo coherente. Este carácter transcendental de la esencia respecto de lo inesencial no es «sustentar». Nuevamente reaparece el sustancialismo. La esencia es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual la cosa es *res*. Pues bien, la función de esta

r. no es «sustentar» sino «reificar». Todo lo inesencial está reificado por la esencia como *res*; y recíprocamente, toda *res* reifica cuanto de ella deriva o cuanto a ella adviene. Transcendentalmente no hay ni retroceso al primer concepto de esencia, ni restricción al tercero. La esencia estricta constitutiva en función transcendental no se limita a instaurar algo real, sino que su función es mucho más vasta: reifica toda determinación talitativa inesencial. De suerte que transcendentalmente no hay sino un concepto de esencia: la realidad como algo «de suyo». Lo inesencial no es una segunda realidad yuxtapuesta a lo esencial, sino que en tanto que realidad, es transcendentalmente la misma que la de lo esencial. Lo que sucede es que mentalmente podemos considerar una nota inesencial en y por sí misma, y hablar de lo que ella es «de suyo». Pero es que entonces la consideramos no en tanto que nota inesencial, sino como una cosa real sin más. Pero esto procede del modo de considerar la nota, no de la realidad metafísica de ella.

Por dos veces (a propósito de la adherencia y a propósito de la reificación) hemos visto apuntar de nuevo el concepto de sustancia. Pero a pesar de la repetición monótona de ideas, es menester recordar que la esencia no es esencia de la sustancia, sino esencia de la sustantividad. La esencia no es sustancia ni segunda ni primera. No es sustancia segunda, porque la esencia no es forzosamente quidditativa ni quiddificable, sino que primaria y formalmente es esencia constitutiva. Pero tampoco es sustancia primera. Porque la realidad, sea subjetual o no lo sea, es primariamente sustantividad, esto es, un sistema de notas. Y dentro de ella la esencia es el subsistema o sistema fundamental, el sistema determinante del sistema total. Por ser cíclico, este subsistema fundamental es sistema por sí mismo en una constructividad. Y por ser determinante posicional de las demás notas, confiere a éstas carácter de sistema por adherencia. Las notas inesenciales no son, pues, una excepción desde el punto de vista transcendental. Por esto es por lo que la función de la esencia respecto de lo talitativamente inesencial no es «sustentar» sino «reificar». En estos dos puntos (la realidad como sustantividad y la esencia como constructividad) se cifra, por lo que hace a nuestro problema, toda la diferencia con Aristóteles.

En definitiva, esencia es la talidad estricta y formal en función transcendental, en orden al «de suyo», y la transcendentalidad misma es el «de suyo», lo *simpliciter* real. Este es el *carácter transcendental* de la esencia. Pero la esencia no tiene tan sólo un carácter transcendental, sino que posee una estricta *estructura transcendental*. Es el otro aspecto de la consideración transcendental de la esencia.

2. *La esencia: su estructura transcendental*

El orden transcendental está determinado por el orden de la talidad en función transcendental. Pero lo que esta función determina no son sólo unas «propiedades» transcendentales, sino una verdadera «estructura» transcendental. Hemos visto, en efecto, que la talidad es algo constructo, y que lo que transcendentalmente determina es el «de suyo» como un «constructo de realidad». Lo real, el «de suyo», es constructividad, y, precisamente por serlo, este constructo se halla interna y transcendentalmente estructurado. Al discutir el problema del ser apelé a este concepto de estructura transcendental; pero era la estructura de la realidad en esa respectividad transcendental externa que se llama mundo. Ahora, en cambio, lo que nos importa es la respectividad transcendental interna de lo real, de la esencia en y por sí misma.

No se trata de una disquisición dialéctica. Todo lo contrario. Como lo que determina esta estructura es el carácter transcendentalmente constructo de la realidad, es al análisis de la constructividad a lo que hay que volver la vista para encontrar un hilo conductor de la investigación en este orden.

Ante todo, por ser constructo, el «de suyo» envuelve no sólo la pertenencia intrínseca de las «notas-de» y de la «unidad-en», sino que esta pertenencia tiene un carácter transcendental propio: «constitución». Pero este «de suyo» no sólo tiene un carácter trascendental, sino que en virtud de aquellos dos momentos de la constructividad (el «de» y el «en»), la cosa es «de suyo», pero según distintos respectos internos de estos dos momentos; estos respectos son los que llamé dimensiones. El segundo momento estructural de lo transcendental es la «dimensionalidad». Finalmente, la constructividad tiene distinta función transcendental según el «tipo» de talidad de que se trate. Constitución, dimensionalidad y tipicidad: he aquí los tres momentos estructurales transcendentales de lo real, esto es, los tres momentos estructurales del «de suyo» en cuanto tal.

I. *Esencia y constitución.*—Naturalmente, recordémoslo una vez más, tratamos no de la esencia quidditativa, sino de la esencia constitutiva. Esta esencia tiene dos momentos: las notas esenciales y su unidad. Estos dos momentos se pertenecen intrínsecamente. Las notas talifican la unidad, y la unidad está presente «en» las notas haciendo de ellas «notas-de» (unidad coherencial primaria): es la constructividad intrínseca de la esencia. En función transcendental, esta pertenencia constituye la realidad, el «de suyo»: es el constructo metafísico. Pero con esto no queda agotada la cuestión. Porque en cuanto constructo, el «de suyo» constituye

una «unidad» constructa, es decir, una unidad de dos momentos. El «de suyo» es un *unum*: es la unidad transcendental. Esta unidad no es la misma que la unidad esencial, aunque sea forzoso emplear el mismo vocablo para designarla. La unidad esencial es el momento primario de la talidad. Pero la unidad transcendental es algo distinto. Veíamos, en efecto, que el constructo talitativo «entero» tiene un carácter común a la unidad y a las notas: la actualidad esencial. Esta actualidad en función transcendental es formalmente la *res,* el «de suyo». Es un constructo metafísico. Pues bien, en este constructo, su carácter de «real» es común a las notas y a la unidad *qua* reales. Y este momento transcendentalmente común tiene como carácter propio ser unidad: es la unidad transcendental. El carácter constructo de lo real *qua* real es ante todo unidad transcendental. Recíprocamente, la unidad transcendental es la actualidad del «de suyo» como constructo metafísico. No se confunda, pues, la unidad transcendental con la unidad esencial. Pues bien, por ser constructa, la unidad transcendental tiene un preciso carácter estructural. Es menester esclarecerlo con algún detenimiento.

La unidad coherencial primaria confiere talitativamente su clausura cíclica a las notas esenciales; y esta clausura cíclica es aquello en que positivamente consiste la indivisión de lo real. Desde este punto de vista, la incoherencia multiplica lo real. La clausura, decíamos, tiene un carácter talitativo propio: es una constitución individual. Y como constitución individual es como la esencia determina la unidad transcendental, la unidad metafísicamente constructa de lo real en cuanto tal. Es una unidad transcendentalmente individual. ¿Cuál es su estructura?

Al tratar talitativamente del problema, dijimos que la noción de individuo comprende cuatro momentos: el momento

de unidad numeral, el momento de constitución, el momento de concreción y el momento de realidad incomunicable. Dejemos de lado por un instante el momento de concreción. De los otros tres momentos, los dos primeros se refieren a lo que llamábamos singularidad y constitución. Como veremos, transcendentalmente la diferencia queda absorbida en un carácter superior: la constitución transcendental. El cuarto momento es aquel según el cual cada cosa real está incomunicablemente separada de todas las demás. Constitución e incomunicabilidad son, pues, los dos aspectos de la unidad individual transcendental. Se implican mutuamente, y en esta implicación consiste la unidad transcendental en su propia estructura. Examinemos sucesivamente ambos aspectos comenzando por el segundo.

La clausura cíclica talitativa es en función transcendental aquello en virtud de lo cual ser «de suyo» es estar «separado» de todo lo demás. Pero éste es el aspecto más superficial porque es meramente negativo. En el orden transcendental, la clausura cíclica tiene una precisa función positiva: lo real *qua* real se pertenece a sí mismo. Lo real, como un «de suyo», es así un «suyo». No es un concepto talitativo. Talitativamente toda cosa tiene «sus» propiedades. Pero aquí se trata del orden transcendental; y transcendentalmente la cosa no tiene «sus» propiedades sino que es «suya». Este pertenecerse a sí mismo, este «suyo», es lo positivo que subyace a la indivisión formal. En su virtud, por ser «suyo» *qua* realidad, todo lo real es incomunicable. La incomunicabilidad es el aspecto negativo de esa positiva pertenencia a sí mismo. Entendida así, la incomunicabilidad no es un carácter que se refiera formalmente a la existencia—existencia incomunicable, como suele decirse—, sino que se refiere al «de suyo» mismo, que comprende indistintamente tanto la existencia como la esencia clásicas. La existencia sólo es incomunicable

en cuanto compete a la cosa como algo que es «suyo». El «de suyo» está allende la esencia y la existencia clásicas. Y es este «de suyo» el que, por ser «suyo», es por su propia razón formal incomunicable; y sólo por serlo es por lo que tanto la esencia como la existencia clásicas son incomunicables. En este respecto, pues, la función transcendental de la esencia es instaurar lo real como algo que «de suyo» es «suyo». La unidad transcendental es ante todo esa unidad que consiste en ser «suyo».

No se trata de un fastidioso juego de palabras. «De suyo» es el carácter de realidad de lo real *qua* real; y «suyo» es el momento de pertenencia a sí mismo de lo real. Esta diferencia entre el «de suyo» y el «suyo»: 1.º Es una diferencia tan sólo de razón; por esto es por lo que «suyo» es un momento transcendental. 2.º Es una diferencia de razón, pero fundada *in re*: uno es el aspecto según el cual algo es «de suyo», otro el aspecto según el cual es de suyo «suyo». 3.º Pero este fundamento *in re* es en la cosa real misma una precisa estructura de fundamentación. El «suyo» no es mero «añadido» al «de suyo», ni se trata de dos aspectos discernibles *ad libitum* entre otros mil excogitables. El «suyo» es, por el contrario, un momento que pertenece intrínsecamente al «de suyo» según una estructura de fundamentación: lo real es «suyo» *porque* es «de suyo». El «suyo», la incomunicabilidad, no es sino una «resultante», por así decirlo, del «de suyo». Por esto es por lo que la incomunicabilidad no es sólo una *propiedad* transcendental, sino que tiene el carácter de momento *estructural* transcendental.

El «suyo» así entendido es un carácter del «de suyo»; por tanto, transfunde transcendentalmente a lo real entero en todos sus momentos, incluso talitativos. La cosa es, por ejemplo, suya en cuanto viviente, en cuanto dotada de tales o cuales notas físicas, etc. Y por esto es por lo que es inco-

municable. El «suyo» afecta a las notas y a la unidad esencial, a lo real, en lo más radical y propio de él, en su realidad misma.

Como constructo talitativo, la esencia es, pues, unidad clausurada cíclica, un sistema de notas capaz de formar por sí mismo un sistema dotado de suficiencia constitucional. Este carácter talitativo en función transcendental consiste en determinar una unidad metafísica constructa cuyo primer aspecto estructural es pertenecerse a sí mismo, ser «suyo».

Con ello parecería que hemos logrado ya el *unum* transcendental de lo real. Pero no es así sino de una manera incompleta. Talitativamente, en efecto, las notas talifican la unidad esencial, es decir, le confieren determinados caracteres propios. Pero su función transcendental es superior: en su unidad transcendental, lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es «suyo», es incomunicable), sino que se pertenece a sí mismo según un modo propio en cada esencia. Talitativamente, las notas talifican la unidad coherencial primaria; transcendentalmente, modulan la pertenencia a sí mismo. Cada realidad «de suyo» es «suya», pero «a su modo». Esta pertenencia a sí mismo según un modo propio es lo que llamamos «constitución» transcendental. La unidad de incomunicabilidad, en la medida en que está fundada solo en el «de suyo», tiene el carácter estructural de constitución. He aquí el *unum* transcendental completo. No es mera *propiedad* sino *estructura* transcendental de dos momentos: uno, el momento de pertenecerse a sí mismo, y otro el momento de pertenenerse de un modo propio. Evidentemente, este concepto del «modo propio» de ser suyo, nada tiene que ver con los modos sustanciales de que hablaron algunos escolásticos a propósito de la subsistencia.

El concepto de constitución nos salió ya al paso al hablar de las notas esenciales, pero un poco indiscernidamente. Entonces, constitución significaba la determinación talitativa intrínseca de la unidad por sus notas; cada cosa real tiene en este sentido sus características individuales propias, su constitución. Pero transcendentalmente no se trata de esta especie de cualidad de la unidad, sino de un modo intrínseco de pertenecerse a sí mismo. Y en este sentido transcendental es en el que aquí hablamos de constitución. No son dos sentidos independientes: el segundo es el primero en función transcendental. Y la diferencia entre estos dos sentidos salta a la vista. Talitativamente, en efecto, hay, según dijimos, una diferencia entre el momento de unidad numeral y el momento de constitución talitativa. Hay cosas que son sólo *singuli*, ejemplares distintos tan sólo numéricamente; mientras que en otras cosas hay diferencias constitutivas en el orden talitativo. Había que distinguir, por tanto, la mera singularidad de la estricta y formal individualidad. Sin embargo, ya insinuaba entonces que «en rigor» también el *singulum* tiene su constitución, justo su constitución singular. Esta insinuación era de orden talitativo. Pero tomadas estas talidades en función transcendental, la diferencia entre singularidad y estricta individualidad queda absorbida en lo individual transcendental. Tanto el *singulum* como el *individuum*, tomados en función transcendental, determinan el «de suyo» como algo que es «suyo», como algo que se pertenece a sí mismo, según un modo propio. Esto es, los *singuli* y los *individui* tienen igualmente su propia constitución transcendental. Y como tanto en los unos como en los otros su esencia es constitutiva y no quidditativa, resulta que la constitución transcendental determinada por dicha esencia es transcendentalmente individual; ser individuo, en efecto, es pertenecerse a sí mismo, ser suyo, de un modo propio. Esencia es constitución transcendental.

Esta idea de la unidad transcendental como constitución

individual era necesaria. Cuando Aristóteles se planteó el problema del «uno» (ἕν), distinguió diversos sentidos de la unidad, y en especial cuatro: el uno como «continuo» (συνεχές), el uno como un «todo» (ὅλον), el uno como «universal» (καθόλου), y el uno en el sentido de «cada cual» (καθ'ἕκαστον). Sólo este último sentido es el que concierne a nuestro problema. Y en él se descubre una doble insuficiencia. En primer lugar, talitativamente, no distingue «cada cual» como mero singular, del «cada cual» como individuo estricto y formal, aquello que cada cual es según una determinación talitativa propia. Pero, en segundo lugar, tomando el «cada cual» en sentido transcendental, queda reducido a algo vago e impreciso, justamente porque le falta la determinación transcendental de constitución. Cada cual es transcendentalmente cada cual según su propia constitución, según el propio modo de pertenecerse a sí mismo, de ser suyo, y por tanto uno.

A mi modo de ver, este es el concepto positivo de eso que la Escolástica, sin ulterior precisión, llamó «inclusión» o cuando menos «connotación» de la positiva entidad en la indivisión transcendental. Decía al discutir este concepto que la indivisión, tanto incluyente como connotante de la entidad del ente, es un concepto insuficiente, porque siempre queda en pie la cuestión de precisar la índole positiva de la indivisión y el modo preciso de inclusión de esto positivo en la estructura del *unum*. Pues bien, la indivisión intrínseca es la unidad coherencial cíclica, cuya función transcendental es la pertenencia a sí mismo, el ser «suyo» de aquello que es «de suyo». Y a su vez la inclusión de esta coherencia cíclica en la indivisión transcendental es precisa y formalmente la modulación de la pertenencia a sí mismo, esto es, constitución. No es sólo que de hecho las cosas reales tienen constitución, sino que tienen que tenerla por su propio carácter

de unidad. Por esto es por lo que la constitución es transcendental. Lo real tiene entonces no esa «propiedad» vaga y formalista de ser «uno», sino un carácter «estructural» preciso: constitución transcendental. Y la función talitativa que determina este carácter es la constructividad talitativa en cuanto constitutiva del «suyo». La esencia como realidad, como «de suyo», tiene una precisa estructura transcendental cuyo primer aspecto es ser «suya» constitucionalmente, esto es, la constitucionalidad. Como decía, esencia es ante todo constitución transcendental.

La esencia, pues, como realidad, como «de suyo», es «suya», es transcendentalmente individual. Pero el individuo tiene muchas determinaciones ulteriores, casi infinitas en principio, que no constituyen el individuo, sino que lo determinan en el orden de la concreción. Es el tercer momento de la individualidad, del que es menester hablar ahora. La diferencia de que hablamos es rigurosa e inapelable: «individuo» no es un «concreto». Pero queda siempre por decir en qué consiste en este punto el carácter transcendental de esa determinación ulterior. De razón formal propia, lo real es la esencia como un «de suyo», y esta esencia es ya individual en cuanto esencia; es «de suyo» individual. Pero la función transcendental del carácter individual talitativo es mucho más vasta que el determinar el modo propio de pertenecerse a sí mismo. Así como la realidad, en cuanto «de suyo», «reifica» transcendentalmente todas sus notas talitativamente inesenciales, así también la esencia individual, en cuanto un «suyo», «individualiza» todas sus ulteriores notas en la línea de la concreción. La cosa, decíamos, es *res* y reifica. Pues bien, añadimos ahora, la *res* es transcendentalmente individual, e individualiza cuanto dimana de ella o adviene a ella, precisa y formalmente porque es ya transcendentalmente individual. Transcendentalmente, determinación

concrecional es individualización. Individualización significa que esas notas ulteriores no son solamente concretas, sino que por su pertenencia misma a la esencia cobran carácter individual; es la esencia lo que les confiere su carácter de individuales. Por esto habría que introducir también aquí vocablos adecuados para evitar confusiones. La esencia en cuanto que transcendentalmente es ya individuo, diremos que tiene *individuidad.* Las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga *individualidad.* Ya talitativamente, la diferencia es profunda: el individuo no se hace, sino que «es» de una vez para todas, mientras que la individualidad se adquiere o se empobrece, y en todo caso siempre se modifica. Es la diferencia entre ser «el» mismo y ser «lo» mismo. La cosa real, mientras dura, es siempre la misma, pero nunca es absolutamente lo mismo. En función transcendental, la diferencia cobra otro carácter: significa que la individuidad precisamente por serlo individualiza. De suerte que no hay entonces sino un solo individuo en sus dos momentos de individuidad e individualidad. Pero estos dos momentos han de entenderse correctamente. En el orden de la talidad, las notas ulteriores tienen dos caracteres distintos. Unas notas dimanan de lo constitutivo (por determinación posicional); son las notas constitucionales. Otras son estrictamente adventicias. Las primeras «expresan» lo constitutivo (el fenotipo, por ejemplo, es la expresión del genotipo); las segundas «concretan» al individuo. En ambos casos son las notas las que determinan talitativamente al individuo (por esto las he llamado aquí indiscernidamente «notas en el orden de la concreción»). Pero en el orden transcendental, la situación, por así decirlo, se invierte; la esencia resulta ser «de suyo» un individuo, y gracias a esta su individuidad, confiere a las notas concretivas su carácter de individuales. La esencia «individualiza» de suyo. Y por esto, la

diferencia talitativa queda absorbida en el individuo transcendental. Este individuo es único.

En definitiva, la esencia, lo real, lo «de suyo», tiene un momento estructural propio: es transcendentalmente constitución con carácter de individuo. Pero no es solo esto.

II. *Esencia y dimensionalidad.*—La esencia es un constructo transcendental. En él se hallan ,naturalmente, los dos momentos de la constructividad (el «de» de las notas y el «en» de la unidad) en función transcendental, esto es, como determinantes estructurales del «de suyo» en cuanto tal. Y acabamos de ver que esta constructividad determina esa unidad transcendental que es la constitución. La constitución, hemos dicho, es el modo como lo real mismo es uno. Pero hay otro aspecto: la unidad talitativa de la esencia como unidad coherencial primaria no sólo incluye las notas, sino que está «en» ellas justo en cuanto primaria. Y este carácter talitativo determina en función transcendental otro carácter estructural, también transcendental. No se trata simplemente de que la constitución sea una inclusión de las notas en la unidad y de que ahora tomemos esta «relación» a la inversa. Esto sería verdad en el orden talitativo. Aquí, en cambio, nos referimos al constructo metafísico entero como estructura del «de suyo» mismo. Y en esta línea, decíamos, lo real transcendentalmente, esto es, como «de suyo», se pertenece a sí mismo en cada cosa real *qua* real a su propio modo. Pues bien, la constructividad talitativa de la esencia determina otro carácter estructural distinto de esta pertenencia.

Veíamos al hilo del análisis de la verdad «real» que, en el orden de la talidad, lo real se halla proyectado desde dentro en sus propias notas. Esta proyección es el respecto formal de la realidad en sus notas, un respecto que no es sino la actualización de lo real en ellas. La cosa no sólo tiene

dureza, por ejemplo, sino que está actualizada toda entera en esta nota de dureza; la nota no se «tiene», sino que se «es» en ella. No es sino la constructividad talitativa de la esencia, la presencia de la unidad «en» las notas. Este respecto proyectivo es lo que llamé dimensión. Y vimos que aquello de que es dimensión es la sustantividad, la suficiencia constitucional de algo. Al tratar del tema a propósito de la verdad real, introduje estos conceptos un poco indiscernidamente, esto es, rebasando la esfera meramente talitativa, y apuntando a lo transcendental, entonces no discernido aún como tal. Es lo mismo que nos sucedió con el concepto de constitución. Es que se trataba allí de una primera introducción de estos conceptos de constitución y dimensión. Pero al igual que la constitución, la dimensión es en rigor un concepto transcendental; y la diferencia entre ambas consideraciones, la talitativa y la transcendental, se verá inmediatamente.

Considerada talitativamente, trátase de una respectividad del «en» de la unidad respecto «de» las notas. Por esta presencia exigencial primaria la unidad está en las notas actualizándolas como notas esenciales. En su virtud, decíamos, desde el punto de vista de las notas, la esencia es algo «sido» respecto de la unidad primaria. Pues bien, en función transcendental, esta unidad, este «en» en este su respecto a las notas, es lo que determina un carácter estructural del «de suyo» mismo. La esencia transcendentalmente, esto es, lo real, el «de suyo», es algo que no sólo se pertenece a sí mismo en su modo propio (constitución), sino que es algo que «de suyo» es «desde sí mismo» aquello que es. Y en este respecto, el «de suyo» es un *intus* de su propia realidad, es «interioridad». Interioridad no significa aquí algo oculto; no se trata de algo que está allende las notas esenciales o por bajo de ellas, porque la esencia es un constructo, constructo

metafísico, constructo de realidad. La esencia, decía, tiene carácter de sistema, es el sistema fundamental de la sustantividad. Y el «en» de su unidad, la interioridad, no es transcendentalmente sino el sistematismo mismo. Tampoco significa que es una intimidad. No todo lo real posee intimidad; esto sólo se da (intramundanamente) en las realidades humanas. Las cosas materiales carecen de intimidad; pero poseen esa interioridad que no es sino el carácter transcendental del «en» talitativo de la esencia, el sistematismo en función transcendental. El «de suyo» es en este aspecto un «desde sí mismo». Correlativamente, en la constructividad transcendental, las notas no son sino la unidad sida, esto es, la interioridad sida. Y esto es justamente un *extra,* una «exterioridad». Exterioridad no quiere decir exteriorización ante otras realidades. Por el contrario, nada puede exteriorizarse en este sentido sino porque previamente, es decir, independientemente de esta posible exteriorización, tiene o «es» exterioridad. Exterioridad es un momento transcendental del «de suyo»; no es sino la interioridad plasmada, por así decirlo, en ser lo real mismo. La esencia, lo real, es algo, si se me permite la expresión «auto-plasmado». La constructividad transcendental es esta estructura intrínseca de interioridad y exterioridad. Lo interior se halla actualizado en exterioridad; y recíprocamente, lo exterior no sería exterior sino siendo el *ex* de la propia interioridad. Talitativamente, la esencia es el «en» de la unidad y el «de» de las notas. Transcendentalmente, en cambio, la esencia como realidad *simpliciter* es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico que es el «de suyo». Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del *ex,* es lo que constituye lo que llamo «dimensión». Dimensión es un

carácter estrictamente transcendental; es el *in* en el *ex* como momento del «de suyo» mismo.

De aquí la diferencia profunda entre esta consideración de lo real y aquella de que nos hablaba Aristóteles. Aristóteles ve las notas de lo real como algo que sobreviene a un sujeto, a una sustancia. Ninguna nota tiene realidad «separada», sino tan sólo «unida» a un sujeto sustancial. Y a estas diferentes maneras de ser llamó categorías o géneros supremos del ente, del ὄν. Pero, en primer lugar, aún dentro de Aristóteles mismo, este concepto de categoría adolece de una grave ambigüedad, porque no distingue suficientemente dos aspectos de las categorías. En efecto, solo consideradas en su contenido propio es como son «géneros» supremos del ente. En cambio, consideradas como modos del ser, las categorías nada tienen que ver con su carácter genérico. Los latinos tradujeron categoría por predicamento. Pero en rigor, las categorías solo son predicamentos por razón de su contenido, esto es, como géneros. Pero tomadas como modos del ser no son predicamentos. En Aristóteles hay siempre esta ambivalencia, o mejor, esta ambigüedad de categoría y de predicamento. No es un azar. Porque lo que sucede es que por esa convergencia que Aristóteles ve entre el logos predicativo y lo real, concibe lo real en forma subjetual. Con lo cual, las categorías otras que la sustancia, le aparecen a Aristóteles como accidentes, esto es, como algo que no es real sino sobre un sujeto sustancial. Por ello, decía, esta es en el fondo una visión de la realidad «de fuera a dentro». De ahí que bastó con que Hegel, veintitrés siglos más tarde, viera «dialécticamente» lo real, para que lo real fuera concebido como una «interiorización» de las notas en que su ser consiste. Ahora bien, lo real no es, *primo et per se,* sustancia, sino sustantividad. Y lo *simpliciter* sustantivo de la sustantividad es la esencia. La esencia no tiene notas que sean de

un sujeto, ni es una *interiorización* al modo de Hegel, sino que es una *interioridad* primaria que desde sí misma está ya plasmada (*ex*) en su propia exterioridad esencial. Es una visión «de dentro a fuera», una visión desde el «en» primario de la unidad y desde el «de» constructo de las notas, pero ambas en función transcendental. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de «interioridad-exterioridad», cuyo carácter transcendental formal es «dimensión». Dimensión no es sino el *ex* del *in* en el constructo de realidad.

Talitativamente, lo real es, según vimos, pluridimensional: la cosa se actualiza en sus notas en un triple respecto, a saber: riqueza, solidez, estar siendo. Estas tres dimensiones talitativas tienen una precisa función transcendental como momentos del «de suyo».

En primer lugar, la riqueza. Ya indicaba que, aun talitativamente, la riqueza de la esencia no puede confundirse con la abundancia de notas. Pero la distinción quedó entonces oscura. Se aclara ahora considerando la riqueza en función transcendental. Lo que transcendentalmente determina la riqueza es la «perfección» de lo real en cuanto tal. La esencia, lo real, es «de suyo» más o menos perfecta. Una esencia que en una sola nota lo fuera todo, tendría suma perfección. El *ex* constructo (según el cual es transcendentalmente exterior la interioridad de lo real), es ante todo su propia «perfección». Perfección es, pues, aquí, un momento transcendental. Es la primera—primera tan sólo en la enumeración—dimensión transcendental de la esencia en tanto que «de suyo», en tanto que realidad.

Pero talitativamente, lo real se actualiza en una segunda dimensión: la solidez. Pues bien, la solidez en función transcendental es «estabilidad». La esencia es «de suyo» más o menos estable; si no lo fuera, no sería algo «de suyo», sino

que se disiparía en una pura nada. Estabilidad no es sinónimo de estático ni de quiescente en el sentido de Hegel, sino que es un carácter transcendental que está allende estas propiedades talitativas. Talitativamente hay estabilidades muy diversas; hay estabilidades estáticas, pero hay también estabilidades dinámicas. Por ejemplo, se habla de la estabilidad del sistema solar (cosa que hasta hoy se ha resistido a una prueba matemática), y de equilibrios estables e inestables. En este último caso, la estabilidad envuelve siempre un aspecto dinámico, cualquiera que sea el concepto que de ella se forme (estabilidad en el sentido de dificultad de salir del estado de equilibrio, o estabilidad en el sentido de facilidad de recuperarlo por fuerzas internas). Se dirá que estos sistemas dinámicos no son «cosas». Pero innegablemente hay «cosas» a cuya estabilidad talitativa compete (en una forma u otra, no hace al caso) un momento de «movimiento»: por ejemplo, la estabilidad de una masa fluida en rotación (muchos astros), y sobre todo los seres vivos. Aquí no nos referimos a nada de esto, sino que estabilidad significa que lo real, sea talitativamente lo que fuere (estático o dinámico), es estable en su realidad misma. Estabilidad tampoco significa que lo real sea una cosa como sujeto permanente bajo sus posibles movimientos (en el concepto metafísico del movimiento). No es que no haya realidades estables en este sentido. Pero este tipo de estabilidad no es ni el único ni el tipo ejemplar de estabilidad. Más aún, la necesidad misma de que haya un sujeto permanente—el móvil—es una consecuencia de la estabilidad transcendental de lo real, y no al revés. Ni tan siquiera es necesaria esta consecuencia. El movimiento podría ser tan sólo un momento del acto primero mismo (como diría la Escolástica) de lo real, caso en el cual no podría hablarse con rigor de un «sujeto subyacente» a él, sino de un «substrato moviente». Una cosa es un substrato moviente; otra muy distinta un sujeto móvil. No entramos más en esta cuestión, que no nos concierne aquí. Lo único que nos importa es que cualquiera sea la índole concreta de la estabilidad, esta estabilidad, como carácter transcendental, es un momento estructural de lo real, una dimensión transcendental del «de suyo». Algo esencialmente inestable, es algo esencialmente irreal, si se me tolera la expresión.

Finalmente, lo real tiene talitativamente otra dimensión: su estar siendo. Cuando hubimos llegado a este punto, este nuevo carácter dimensional también quedó forzosamente en oscuridad. La efectividad del estar siendo no es clara más que en función transcendental. El estar siendo en función transcendental es «duración». Es un carácter rigurosamente transcendental. Duración no significa aquí cuánto dura algo (esto sería tan sólo la medida de la duración), ni tan siquiera significa la *distensio* de San Agustín o la *durée* de Bergson. En todos estos casos, la duración tiene carácter temporal. Pero hay otros en que la duración es a-temporal (el evo) o incluso extra-temporal (eternidad). Aquí no tratamos de esto. La duración en sí misma es un carácter transcendental de todas estas «duraciones»; todas ellas no son sino maneras de durar. Duración como carácter transcendental tampoco es formalmente idéntico a lo que algunos escolásticos pensaron al decir que durar es retener el ser. Primero, porque no es cuestión de ser, sino de realidad. Pero segundo, y sobre todo, porque en esa definición se concibe la duración por sus efectos. Duración no es ni retener el ser ni retener la realidad, sino ser «duradero», esto es, que por su propia estructura transcendental, toda realidad es «de suyo» duradera. De lo contrario sería evanescente, no habría realidad. Y en este sentido es una dimensión transcendental del «de suyo».

Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la

exterioridad intrínseca de sus notas. Son tres respectos formales del *in* en su *ex*. En ellos se expresa la dimensionalidad transcendental de lo real. Todo lo real es «de suyo» más o menos perfecto, más o menos estable, más o menos duradero. No son tres dimensiones independientes; por esto, como dije en su lugar, no pueden entenderse estas dimensiones al modo matemático. Pero transcendentalmente son verdaderas dimensiones. Se pertenecen mutuamente, pero en cada una de ellas lo real es «más o menos» (perfecto, estable, duradero), es decir, en su unidad misma son algo según lo cual lo real está «mensurado». Y lo que en esta mensura se mide en forma de «más o menos» es lo que constituye transcendentalmente el «grado» de realidad. El concepto de grado es originariamente, claro está, talitativo: hay cosas más o menos calientes, más o menos desarrolladas, etc. Pero transcendentalmente no hay grados de realidad en este sentido de gradación, es decir, como si los grados de realidad fueran tan sólo diferencias, por así decirlo, de intensidad. Las esencias tienen realidad en distinta medida, pero con una distinción metafísica y no gradual. Mas con esta aclaración, el vocablo puede emplearse en metafísica. Lo que constituye esta medida o mensura es justo la estructura dimensional de lo real en cuanto tal. Las cosas reales son «de suyo» reales en distinta medida. Es, en cierto modo, una capacidad transcendental de realidad. Por esto en su diferencia de medida transcendental, las esencias no son gradualmente distintas, sino que no tienen medida físicamente común: físicamente son inconmensurables.

Lo real es «de suyo» perteneciente a sí mismo en su propio modo, y es además real en distinta medida. Constitución y dimensión son dos momentos estructurales transcendentales de la esencia como algo «de suyo».

III. *Esencia y tipicidad.*—Lo real, la esencia, se pertenece a sí misma a su propio modo y desde sí misma. Pero esta constitución y dimensión tienen a su vez distinto carácter según sean talitativamente las esencias en cuestión. Esta diversidad talitativa, en efecto, puede entenderse de dos maneras. Una, la diversidad formalmente talitativa; otra, la diversidad talitativa según su función transcendental. El primer punto de vista conduciría a un catálogo o clasificación de esencias. No es esto lo que aquí buscamos; ya aludimos a algo de ello al hablar, por ejemplo, de la dimensión de estabilidad de la esencia. Aquí lo único que buscamos es la diversidad de esencias según que su función transcendental sea distinta. Todas las esencias materiales son talitativamente diversas en su talidad formal (cuerpos materiales de distinta índole, organismos de distinto tipo, etc.); sin embargo, todas ellas tienen una misma función transcendental. Lo que buscamos, pues, no es una diversidad talitativa *qua* talitativa, sino una diversidad talitativa en orden a una diferente función transcendental. A esta diferencia es a lo que llamo «tipicidad» transcendental. Dicho con más rigor, trátase de una diferencia en el constructo metafísico *qua* metafísico.

Todo lo real, toda esencia, es «de suyo» en el doble momento estructural de constitución y dimensión. Este orden al «de suyo» es la función transcendental de toda esencia sin excepción; es justo lo que hace de ella algo formalmente real. Pero entre las esencias, hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y «nada más». Este «nada más», aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad transcendental. Es el tipo de esencia que llamaría transcendentalmente «cerrada». No me refiero con esto a la clausura talitativa de la esencia; toda esencia, sin excepción, tiene sus notas talitativas según una unidad clausurada cíclica; y esta clausura

en función transcendental es, según vimos, el «de suyo». A lo que me refiero es a otra cosa; es a ese momento según el cual, por ser algo «de suyo», la esencia cerrada es algo «en sí» misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser «de suyo en sí». En esto es en lo que consiste la esencia cerrada. La expresión «en sí» apareció ya al tratar de la razón de la unidad esencial. Pero entonces «en sí» significaba: 1.° un momento talitativo, y 2.° un momento talitativo exclusivo de las esencias quiddificables, esto es, de cada realidad individual respecto de otras de la misma especie. Pero aquí «en sí» es un momento transcendental de toda esencia cerrada en cuanto tal.

Claro está, ninguna esencia hace excepción a esto, en el sentido de que ninguna esencia carece de ser algo «en sí». Lo que sucede es que hay esencias que en función transcendental no sólo son «en sí», sino que son en sí tales que a su propio «de suyo» pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero (es lo único decisivo en este punto) esta estructura es lo que constituye la esencia «abierta». Apertura es aquí un carácter estructural transcendental. Estas esencias no son «en sí» y «nada más», sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto tal. Son, no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes. Como lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a esta última y hablar sin más de la esencia intelectiva o inteligente. Toda esencia intelectiva es transcendentalmente abierta, y recíprocamente toda esencia transcendentalmente abierta es *eo ipso* intelectiva, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real

y recíprocamente. La esencia intelectiva es «de suyo» abierta a todo lo real *qua* real. Las esencias cerradas son, pues, las que no son intelectivas. La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental exclusiva de ella. Por esto, la diferencia entre lo intelectivo y lo no intelectivo, es una diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado son dos tipicidades transcendentales.

Aclaremos algo estos conceptos. En primer lugar, la apertura no apunta primaria y formalmente al término al que se está abierto. Aquí no se trata, pues, de que por estar abierta, la inteligencia conviene en principio con todo lo real *qua* real, de suerte que lo real sea por ello transcendentalmente verdadero. Apertura no significa la condición del término a que se está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectiva en cuanto algo «de suyo». En segundo lugar, el «en sí» de la esencia no es el «en sí» kantiano. Aquí «en sí» significa tan sólo la instauración de algo como un «de suyo». Este «en sí» no excluye ni incluye sin más una apertura transcendental. Cuando la excluye, la esencia es «sólo» de suyo, «sólo» en sí. Cuando la incluye, entonces lo real es «de suyo» algo «en sí abierto», es inteligencia. De aquí se sigue que la esencia intelectiva tiene una función transcendental peculiar. La esencia talitativamente intelectiva en función transcendental instaura esa esencia ante todo como algo real, como algo que «de suyo» es algo «en sí»; pero a una con ello, la instaura como algo transcendentalmente abierto a lo que ella—la esencia intelectiva—no es en sí, o a su propio ser en sí. Estos dos momentos no son estructuralmente independientes, y en su mutua pertenencia transcendental consiste formalmente el tipo de constructo metafísico a que estamos aludiendo. En esto se funda la «conveniencia» con todo lo real *qua* real, y por consiguiente el *verum* y el *bonum*. Por esta conveniencia la función transcendental de la inte-

ligencia excede a la mera instauración de la inteligencia como realidad propia. Pero este «exceder», es decir, la «conveniencia» no es algo primario, sino que es la consecuencia de una estructura transcendental de la esencia intelectiva: la apertura transcendental.

Es menester entender correctamente la pertenencia del «en sí» y de la «apertura». Podría pensarse, en efecto, que la esencia intelectiva es propia y formalmente (como algo «de suyo») solamente algo «en sí», y que su presunta referencia a otras realidades o a la propia realidad, es un aditamento, por así decirlo, a este su carácter de en sí; con lo cual la apertura sería tan sólo un presunto y problemático «añadido» al «en sí». La inteligencia, como cualquier otra realidad, estaría formalmente «sólo en sí» y su presunta apertura no sería un momento formal de la realidad misma de la inteligencia en cuanto tal. Fue el error de todos los subjetivismos: la esencia intelectiva, por ser algo «sólo en sí», sería esencia cerrada. Ahora bien, la esencia intelectiva no es de suyo algo sólo en sí, puesto consecutivamente en relación con otras realidades, sino que su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectiva es de suyo «abierta en sí misma».

Mas sería un error no menor entender esta estructura desde la pura apertura, como si la esencia intelectiva fuera algo así como la apertura misma, de suerte que su carácter de «en sí» fuera el precipitado de lo que la esencia intelectiva es «aperturalmente». En el caso de la esencia humana, esto significaría que el hombre es puro suceder o acontecer. Pero esto es imposible. La apertura es ciertamente un momento esencial de la esencia intelectiva como realidad, pero es un momento que «modifica»—digamos más precisamente—, que «tipifica» lo que la inteligencia es como realidad de suyo «en sí». Es decir, la apertura es un carácter transcendental del «en sí». No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Sólo porque la esencia intelectiva es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal. En el caso del hombre, el hombre no «es» sucediendo, sino que sucede precisamente porque es como es de suyo «en sí». Apertura es una modificación transcendentalmente típica del «en sí». Por ser transcendental no es un mero añadido al «en sí»; pero por no ser sino una tipificación transcendental, se inscribe intrínseca y formalmente *a limine* en el «en sí». Esta precisa articulación del «en sí» y de la «apertura» en la esencia intelectiva es, pues, una estructura transcendental.

Esta tipicidad transcendental de la esencia intelectiva en tanto que «de suyo», tiene un carácter muy precisamente definido considerada en el «suyo» mismo resultante del «de suyo». Vimos que la esencia, por ser «de suyo», se pertenece a sí misma a su modo, y que esta estructura transcendental, la constitución, tiene como carácter suyo la individuidad que individualiza todo cuanto deriva de la talidad o adviene a ella, de suerte que transcendentalme no hay sino un solo individuo. El «suyo» de la esencia cerrada es simple individuidad. Pero en el caso de la esencia abierta, la apertura modifica transcendentalmente este constructo metafísico del «suyo». Toda esencia, en efecto, se pertenece a sí misma. Pero al ser abierta, se comporta en el orden operativo no sólo por sus propiedades talitativas, es decir, no se comporta sólo por ser tal como en sí y nada más, sino que se comporta respecto de su propio carácter de realidad; se comporta no sólo talitativamente, sino desde su misma transcendentalidad en cuanto tal. Esto significa que en el orden constitutivo transcendental, una esencia abierta no sólo se pertenece a sí misma, sino que se pertenece a sí misma de un modo peculiar.

La esencia cerrada es, por así decirlo, sólo «materialmente» suya. No es del caso examinar en su detalle las diferencias entre la manera como una realidad inanimada y un ser vivo, sobre todo el animal, se pertenecen a sí mismo. Estas diferencias no son propiamente transcendentales sino más bien talitativas. Transcendentalmente, el ser vivo se pertenece a sí mismo sólo «materialmente»; transcendentalmente es esencia «cerrada». Su apertura, en efecto, es sólo «estimúlica»; está abierto a los estímulos, pero no lo está formalmente a su carácter de realidad. A lo sumo podríamos decir que el animal, sobre todo el animal superior, es un *primordium* de esencia abierta; es, si se quiere, esencia «cuasi-abierta», donde el «cuasi» expresa el carácter de mero *primordium*. Por eso el animal no tiene sino individuidad; es «suyo» pero tan sólo «materialmente», esto es, sólo como individuo transcendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya «formal y reduplicativamente», como he solido decir; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio «ser-suyo». Es su realidad en cuanto tal lo que es «suya». En acto segundo, este poseerse es justo la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero «argumento» de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona.

Ahora bien, así como en el orden constitutivo toda esencia, sin excepción, es «individuidad», así también la esencia abierta es en el orden constitutivo transcendental «personeidad». Personeidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Y así como el individuo, transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, «personaliza» (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene «personalidad». La vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. En y por sí misma no es «personal», sino rigurosamente «a-personal». Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de personeidad. Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personeidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi «propio» mí, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. Persona es el «suyo» de la esencia abierta. Es un carácter transcendental. Por esto es imposible que una esencia intelectiva no sea persona en la forma que fuere (por propia condición o por asumpción, etc.); lo imposible es que pudiera existir una esencia intelectiva que no fuera persona, que careciera *simpliciter* de personeidad.

El hombre pertenece a este tipo de esencias. Intramundanamente es la única esencia que es persona. Por esto hay que esclarecer algo esta condición transcendental de la persona humana, tanto en lo que se refiere a su «de suyo» como en lo que se refiere a su «apertura». Podría pensarse que nuestra exposición anterior significa que, a la inversa de lo que ocurre con toda otra realidad intramundana, en la realidad humana hay una prioridad de la existencia sobre la esencia. Es el caso de todos los existencialismos. Pero esto no es verdad. El mero existir es, según vimos, tan sólo un «reduc-

to» metafísico del «de suyo». Sin una prioridad del «de suyo», el hombre no sería realidad. Pero además, existir como carácter del «de suyo», y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, esto es, a su esencia, a su «de suyo». No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que «de suyo» se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia transcendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible. El hombre, por razón de su talidad intelectiva es «de suyo», esto es, transcendentalmente, una esencia abierta. Y en el «suyo» de la esencia abierta es en lo que transcendentalmente consiste la persona.

Pero además, en el caso del hombre, hay que aclarar qué sea la apertura misma. Toda inteligencia es apertura a lo real *qua* real. Pero esto no nos dice nada acerca de la índole peculiar de esta apertura. De ella depende la índole misma de la inteligencia; porque en principio podrían concebirse inteligencias talitativamente, esencialmente, diferentes. Por tanto, no basta con decir que la comprensión es apertura. Pues bien, lo que constituye la apertura de esta esencia intelectiva que es el hombre, no es primariamente *comprensión,* sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir; esto es, la apertura es *impresión.* Y, como ya dije, no me refiero con ello a que el hombre ejercita su intelección en algo ya sentido previamente a la intelección misma, sino que talitativamente la inteligencia humana, no sólo en el ejercicio de su acto de intelección, sino en la estructura misma

de la inteligencia en cuanto tal, está vertida al sentir; de suerte que inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. La apertura humana es concreta, formal y primariamente sentiente, una apertura intelectiva de carácter impresivo. No se trata, pues, ni de que la intelección sea un acto ulterior al sentir, ni de que la intelección consista en dar a lo sentido una forma objetiva, distinta de la subjetiva que tendría en el sentir (Kant), sino de que, en su ejercicio, la intelección es en sí misma sentiente, y el sentir es intelectivo, y de que, en su estructura esencial constitutiva, inteligencia y sentir constituyen una estructura única. Puede darse, y se da de hecho, sentir sin intelección, pero la recíproca no es cierta: toda intelección es últimamente sentiente. Por esto el hombre es «animal de realidades»; y de ello resulta que el hombre es «animal personal». El hombre va elaborando su personalidad en distensión y protensión precisamente porque estructuralmente es ya personeidad, y lo es animalmente.

Esta consideración de la realidad humana como esencia abierta es sólo un caso particular del problema de la estructura transcendental de la esencia como un «de suyo». Pero era conveniente no omitarla, primero porque es la única esencia intramundana abierta; segundo, para evitar confusiones en los conceptos; y sobre todo para eliminar concepciones demasiado corrientes en el pensamiento actual.

Esencia abierta y esencia cerrada son los dos tipos transcendentalmente distintos de toda esencia en cuanto «de suyo».

* * *

Resumamos. Nos proponíamos concebir la esencia en su transcendentalidad. Y hemos visto ante todo que la esencia

tiene un *carácter* transcendental. Transcendentalidad es el carácter de realidad en cuanto tal, a saber: el «de suyo». Y la esencia es lo constitutivo de lo real en función transcendental, esto es, en orden al «de suyo». Esta esencia como realidad «de suyo» no tiene solamente unas propiedades transcendentales, sino también una estricta *estructura* transcendental. Lo constitutivo de lo real es, en efecto, de carácter constructo. Esta constructividad talitativa en función transcendental determina un constructo metafísico. Y este constructo tiene su estructura propia, una estructura, por tanto, transcendental. Esta estructura tiene tres momentos estructurales: como constructo metafísico, la esencia es constitución individual, es un sistema dimensional, y tiene un tipo determinado. La esencia es «de suyo» suya a su modo propio; es «de suyo» una interioridad en exterioridad, según dimensiones distintas; es «de suyo» cerrada o abierta a su carácter mismo de realidad. La pertenencia intrínseca de estos tres momentos constituye la estructura transcendental de la esencia.

Artículo cuarto

CARACTER PRINCIPIAL DE LA ESENCIA

Decíamos al comienzo de este capítulo que nos proponíamos afrontar el problema de la esencia en cuatro pasos sucesivos: la determinación de lo que son las notas esenciales, la determinación de la índole propia de la unidad de la esencia, y, a la luz de este análisis, esclarecer en un tercer paso el problema esencia y realidad; finalmente, el cuarto paso era la cuestión del carácter principial de la esencia. Es la última cuestión que nos queda por abordar.

Cuando estudiábamos el problema de esencia y realidad, nos las hubimos con muchos conceptos ya logrados en las dos cuestiones primeras, pero los colocamos en una línea distinta, en la línea de la realidad en cuanto tal. Asimismo recordemos ahora que el concepto de principio ha surgido ya varias veces a lo largo de la exposición anterior. La esencia se nos mostró como principio de las notas inesenciales, pero un principio de distinto carácter según se trate de notas constitucionales o de notas adventicias. Ahora trátase tan sólo de encuadrar unitariamente esos conceptos en la línea de la principialidad metafísica en cuanto tal.

Aristóteles vio con claridad en qué consiste que algo sea principio (ἀρχή): principio es siempre y sólo aquello de lo que en última instancia (πρῶτον) algo viene. Principio es el «de dónde» mismo (ὅθεν). Inmediatamente introdujo la división tripartita de principios, ya convertida en clásica: principio de donde algo «es» (ἔστιν), de donde algo «deviene»

(γίγνεται), de donde algo es conocido (γιγνώσκεται). En los tres casos, la principialidad del principio está formalmente en su carácter de «de dónde». Evidentemente, aquí no nos importa sino el primero de los tres sentidos, porque nos referimos a ese principio que es la esencia. Como aquí no son sinónimos ser y realidad, llamaremos a este principio «principio de realidad».

Al hablar de principios reales, parece que *eo ipso* queda ya concebida la realidad en el sentido que este concepto tiene desde los orígenes de nuestra ciencia europea. Nada más ilusorio. La realidad de lo real ha sido históricamente entendida según maneras muy diversas. Ha sido entendida, en primer lugar (y este orden es puramente enumerativo), como «poder»: la realidad sería un sistema de poderes o poderosidades. Es lo que transparece, por ejemplo, en el saber y en las religiones de las mentalidades no sólo primitivas, sino en cierto modo hasta en mentalidades ya «desarrolladas» (inmediatamente explicaré la afirmación de un modo más preciso). Aquí «poder» es un carácter propio independientemente de las interpretaciones que aun dentro de esas mentalidades pueda recibir. Por ejemplo, poderosidad no significa «espíritu», o «ánima» o algo semejante. La idea de poder no es sinónima de «animación». Todo lo contrario. El propio animismo presupone la idea de poder, y es sólo una interpretación suya, la interpretación animista del poder. Otro modo de entender la realidad es entenderla como «fuerza». Ciertamente, no una fuerza en el sentido de la física de Newton y Leibniz, sino una fuerza *sui generis,* la fuerza de la realidad; esa idea que aún se expresa en nuestros idiomas cuando decimos que algo ocurre o tiene que ocurrir «por la fuerza de las cosas». Pero puede entenderse todavía que la realidad de lo real consiste en que cada cosa real es algo «de suyo», lo que, respecto de las concepciones anteriores,

podría llamarse «nuda realidad». Con ello nació lentamente en Grecia nuestro saber. Estos tres caracteres—poder, fuerza, nuda realidad—competen a *toda* concepción de lo real en cualquier nivel histórico en que se la considere. Es una implicación en cuya índole más precisa no tenemos por qué entrar aquí. Bástenos con decir que en toda aprehensión de lo real están esos tres caracteres. Pero incoativamente son susceptibles de desarrollos diversos por dominancia de unos caracteres sobre otros. El primitivismo no está en considerar la realidad como poder, sino en inscribir la fuerza y la nuda realidad en el carácter del poder, con lo cual es el poder lo único decisivo. En cambio, nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres. No se trata de darles una preponderancia que ni tienen ni pueden tener, sino de inscribirlos en el carácter de «nuda realidad», en el «de suyo». Las cosas no sólo actúan «de suyo» sobre las demás, sino que tienen «de suyo» también cierto poder dominante sobre ellas. ¿No fue precisamente la unidad de estos carcteres lo que expresó Anaximandro en su célebre ἀρχή? No es el momento de entrar en este problema fundamental; es suficiente con esta somera alusión para encuadrar debidamente el problema del carácter principial de la esencia: el principio como carácter del «de suyo» mismo. Principio significa, pues, el «de dónde» de algo en el sentido de «de suyo».

Toda la cuestión está por tanto en que se diga cómo es principio la esencia en cuanto algo «de suyo». La esencia es principio de las notas constitucionales y de las adventicias. Dejemos por el momento estas últimas. Las notas constitucionales son aquellas que constituyen la sustantividad completa de lo real. Aquello de que es principio la esencia es, pues, la sustantividad. La sustantividad es un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución;

dentro de este sistema la esencia es el sistema fundante, el sistema de notas constitutivas. Y el modo como la esencia es principio, su principialidad en cuanto esencia, es ser «determinante posicional» o «funcional» de las notas de la sustantividad. Este es el ὅθεν, el «de dónde» de la esencia. Tomando *per modum unius* la constructividad talitativa y la constructividad transcendental de la esencia, diremos que en un «con-structo», su carácter formal es «e-structura». Aquí, pues, estructura tiene un sentido que no se ciñe exclusivamente a la estructura transcendental. Significa que un sistema «constructo» es formalmente «estructura». Los momentos esenciales de la esencia se co-determinan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta «estructura» es el principio determinante posicional de las notas constitucionales. Formalmente, el «efecto» de una estructura es «posición». Lo esencial como principio es un principio estructural.

Con ello queda fijada la posición de esta tesis frente a Leibniz y frente a Aristóteles. Frente a Leibniz, porque la esencia no es una *vis*, sino pura estructura. Sólo porque hay una estructura esencial puede haber en algunos casos y aspectos de la sustantividad una *vis*. Frente a Aristóteles, porque la esencia no es un momento de la sustancia sino de la sustantividad. Para Aristóteles, la realidad en sentido eminente es la sustancia, y su esencia es hilemórfica: una forma sustancial que actualiza una materia prima. (Prescindamos aquí de que para Aristóteles esta esencia es siempre específica.) Pero esta concepción, a mi modo de ver, no es suficientemente viable por dos razones. Primero, porque entre los momentos esenciales no hay forzosamente una relación hilemórfica. Los principio sustanciales de Aristóteles tienen un carácter sumamente preciso: la forma es lo determinante y la materia es lo determinable. Pero en una estructura todos sus momentos se «co-determinan» mutuamente; no hay actualización de una materia por una forma. En un ser vivo, sus momentos esenciales (en el caso del hombre, alma y cuerpo) se codeterminan mutuamente. Por esta razón no hay composición de materia y forma en el preciso sentido aristotélico. Pero, en segundo lugar, la sustancia no es el ὄν por excelencia. Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo. Y como vimos, estos dos momentos de subjetualidad y de sustantividad no coinciden formalmente. Pueden a veces coincidir materialmente; en un cuerpo inanimado, las sustancias que lo componen dan lugar a otra sustancia; pero formalmente es la sustantividad de esa sustancia lo que le confiere carácter de realidad por excelencia. La cosa es más clara aún en los seres vivos. Su sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad. Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias, y sustancias renovables; mientras que no tiene sino una sola sustantividad, siempre la misma. La esencia de un ser vivo es una estructura. Por esto es por lo que la estructura no es una forma sustancial informante: porque sus notas se codeterminan mutuamente, y porque la estructura no es sustancia sino sustantividad. La articulación entre las notas de una realidad es estructura cuando por ella posee propiedades sistemáticas, algo irreductible a la mera copulación externa de elementos. La estructura es una unidad intrínseca expresada en propiedades sistemáticas. Habituados a la idea de unidad sustancial, esta idea de la unidad de sustantividad puede parecer más laxa, una unidad de rango inferior. Pero no es así; la verdadera y radical unidad de lo real es la unidad de sustantividad. Tanto que, como vimos, hay sustancias que son insustantivas. Esta unidad no es sustancial, pero tampoco es accidental; es de un orden superior a la sustancia. La división de lo real en sustancia y accidente no

es metafísicamente primaria. La división primaria y fundamental de lo real es «sustantivo-insustantivo». La máxima unidad metafísica es la unidad estructural de la sustantividad. En la propia unidad sustancial lo primario, como esencia, es el sistema de sus notas constitutivas *qua* sistema. Esto no significa que la sustancia no desempeñe ninguna función en metafísica. Pero es la sustancia articulada con la sustantividad. Ya vimos que talitativamente esta articulación puede ser de muy distinto tipo. Pero, repito, sustancialidad no es la razón formal de la sustantividad, ni es forzosamente un carácter propio de ésta. Por el contrario, el fundamento de la sustancialidad es la sustantividad. Esto es, lo principial en cuanto tal es estructura. La esencia es lo *simpliciter* real en lo real, es el «de suyo» en cuanto tal; y este «de suyo» es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como transcendentalmente, es «estructura». Claro está, insisto monótonamente en ello, me estoy refiriendo a esencias intramundanas. Tratándose de una realidad «de suyo» esencialmente extramundana, el concepto de esencia ya no es unívoco. Pero aun en este caso, en el orden de los conceptos, no podemos concebir esa esencia más que partiendo de la idea de estructura y concentrando sus momentos por elevación hasta reducirlos en el límite a algo así como un simple punto. Sería la sustantividad plenaria. Pero intramundanamente, la esencia es «de suyo» principio de la sustantividad como estructura.

Esta estructura es principio no sólo de las notas constitucionales de la sustantividad; es principio también de sus notas adventicias. Aquí, adventicio no significa fortuito, sino debido a la conexión de una realidad sustantiva con otras; adventicio es «adquirido». La esencia como estructura es principio de estas notas en cuanto prefija constituyentemente el ámbito de estas conexiones activas o pasivas de una realidad con las demás. Pero ¿cómo las prefija? Es una cuestión decisiva. En cuanto prefijadas, estas notas a que nos referimos son «posibles», precisamente porque lo único que la esencia prefija es el ámbito de ellas; cada una es, por tanto, meramente posible. ¿Qué es esta posibilidad?

Los griegos concibieron esto que aquí llamamos prefijación de lo posible como una δύναμις, una «potencia». Esto es verdad, pero verdad radicalmente insuficiente. Tratándose de esencias que hemos llamado «cerradas», esta δύναμις es rigurosamente «potencia»; y las notas por ella prefijadas son, en su virtud, posibles en el sentido de potenciales (con potencialidad activa o pasiva). Su actualidad pende de la conexión con otras realidades según sus potencias. De ahí que esta actualización de la potencia en una nota determinada sea un «movimiento», y la nota actualizada sea metafísicamente lo que he llamado «hecho». Pero no es este el único tipo de prefijación de lo posible, ni por tanto el único tipo de posibilidad. Hay, en efecto, una esencia intramundana, el hombre, que es una esencia «abierta», y abierta en una forma sumamente precisa: sentientemente. Pues bien, por razón de esta estructura, el hombre prefija *parcialmente* sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad «en sí». Pero la apertura modifica en buena medida el «en sí», y por tanto el carácter de sus potencias. Entre la nuda potencia y su acto, el hombre, no en todas, pero sí en muchas zonas de sus operaciones, interpone inexorablemente el esbozo de sus «posibilidades». Aquí, posibilidad tiene un carácter distinto del meramente potencial. Con unas mismas potencias, posee distintas posibilidades. La potencia pasa al acto por mera «actuación»; pero las posibilidades pasan al acto por «aceptación» o «aprobación». De ahí que la actualización ya no sea mero movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un «suceder» y

la nota actualizada es «suceso» o «evento». Es una diferencia rigurosamente metafísica. El hecho es la actualidad de una mera potencia; el suceso es la actualidad de una posibilidad. Claro está, no son dos actualidades absolutamente independientes; hay actualidades que no son sino hechos, pero no hay ningún suceso que no sea en alguna forma hecho. La apertura, en efecto, no es sino una modificación del «en sí»; no es algo que flota sobre sí misma. Y por esto la posibilidad es una modificación de la potencialidad. De ahí que el mismo acto, la misma nota, sea a la vez hecho y suceso. Pero la razón formal por la que es hecho, no es la misma que la razón formal por la que es suceso. Por tanto, la esencia prefija sus notas posibles, o bien en forma de nuda potencia «potencializante», o bien en forma de posibilidad, más exactamente, en forma de potencia «posibilitante».

Si retrotraemos ahora esta diferencia operativa a la estructura misma, la diferencia entre esencia cerrada y abierta cobra un carácter principial radicalmente distinto en ambos casos. La estructura de la esencia cerrada es principio «de donde» algo es hecho; la esencia humana abierta es principio «de donde» algo es suceso. Y en este sentido esta última esencia tiene carácter de principio «eventual». Aquí, repito, eventual no significa algo azaroso. La estructura esencial misma ha de recibir entonces calificaciones precisas en tanto que principio. Una esencia cerrada como principio estructural es *res mere naturalis*; y una esencia abierta, como principio estructural no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*. No la llamo *res historica*, porque no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico; para ello es necesario que el suceso sea social en una u otra forma. Evidentemente, esta denominación de *eventualis* es en cierto modo *a potiori*, porque no todas las notas adventicias del hombre son eventuales, y porque aun las eventuales mismas nunca

son puramente eventuales. La apertura, decía, es sólo un modo del «en sí», y por tanto el suceso es sólo un modo del hecho. Sin esta estructura positiva del «en sí», no habría ni sucesos biográficos ni historia; y sobre todo, la historia no sería una historia formalmente humana. Tomando a una la constructividad talitativa y la constructividad transcendental, diremos que «pura naturalidad-eventualidad» es una diferencia metafísica determinada por la diferencia estructural de la esencia.

En definitiva, como principio, la esencia es principio estructural de la sustantividad.

INDICE ANALITICO *

Abierta, o:
la esencia como oquedad a. en Hegel, 40
la proporción esencial es a., 352
esencia a., 500-508, 515-516; *véase también* persona, inteligencia
véase apertura
Absoluta, o:
saber a. en *véase* Husserl, 24-25, 27-28
ley a. en Husserl, 24, 26
ser a. en Husserl, 24-25, 27, 32
razón a. en Hegel, 37; *véase también* razón
ser a. en el racionalismo, 62
la necesidad esencial es a., 111
esencia como a. de condición metafísica, 195, 207-209, 213, 220, 248
qué es a. como condición metafísica, 207-209
sólo el sistema tiene carácter a., 292
estado a. y *véase* estado constructo, 289, 334
la unidad como término a., 324-325, 327-328, 336-337, 360; *véase también* término a.
realidad como formalidad a., 434
consideración de las notas «en a.», 268, 288
consideración de la esencia «en a.» en Tomás, 182-184
consideración de la esencia «en a.» en Soto, 459
véase condición metafísica
Abstracción:
a. y consideración de la esencia «en *véase* absoluto», 182
Acabamiento:
a. o *véase* entelékheia aristotélica, 330
Accidental:
notas aa. en Aristóteles, 76, 78; *véanse también* nota, accidente
lo a. y lo *véase* insustantivo, 164
unidades aa. en la filosofía clásica, 294; *véase también* unidad
véase accidente
Accidente:
aa. en *véase* Aristóteles, 3, 77-78, 125, 164, 494
los aa. no sirven para describir la realidad, 161-162
las propiedades no son siempre aa. emergentes, 185
aa. en sentido de «predicables» lógicos, 224
aa. y unidad de *véase* inherencia, 293-294, 298, 478
véase inesencial
Acción:
aa. y constitución, 137
a. y *véase* integridad, 152
aa. del sujeto y descripción de la realidad, 162
aa. y respectividad, 181
multiplicación como a. física, 234-235, 240
a. y actividad en *véase* Aristóteles, 329-330, 339
véanse actividad, actualidad, acto, érgon, enérgeia, obra
Aceleración: 162
Aceptación:
a. de posibilidades, 159, 515
véase apropiación
Acontecer:
a. en *véase* Heidegger, 439
el hombre no es puro a., 502
véase suceder, suceso, existencialismo
Actitud:
aa. intelectuales del hombre ante la realidad, 130-132
Actividad:
a. como acto segundo en todos los seres vivos, 181

* El presente índice ha sido elaborado por Antonio González.

rasa como principio activo, 300, 304; *véase también* rasa
a. en *véase* Aristóteles, 329-330, 339-340; *véase también* acto
a. en *véase* Leibniz, 339-340; *véase también* vis
a. de los seres vivos y *véase* desgajamiento exigitivo, 363-365
véase acción, actualidad, obra
Acto:
el a. de *véase* inteligir es físico, 12
el a. de *véase* aprehensión empírico según Husserls, 25
conciencia como a. de dar sentido en Husserl, 26; *véase también* conciencia, Husserl
no hay conciencia, sólo aa. conscientes, 29, 380
a. intelectivo divino, 49; *véase también* Dios
a. de ideación e Idea en Hegel, 52
a. de *véase* actualización, 118
actividad es a. segundo, 181; *véase también* actividad
libertad como dominio del a., 203-204
hecho como a. de potencias naturales, 204
génesis como a. del generante, 252; *véase también* génesis
a. de unidad de las notas, 283-285; *véase* unidad esencial
a. y «actual», 314-315
delimitación en a. del *véase* esquema constitutivo, 317
a. en *véase* Aristóteles, 329-330, 332
a. sustancial en *véase* Leibniz, 340
a. y *véase* actualidad, 329-330, 332-333, 400, 443-445
el «yo» es a. segundo, 380
a. intelectivo y realidad, 381, 414, 437, 443-445; *véase también* inteligencia, intelección, aprehensión
a. de *véase* inteligencia en la Escolástica, 389-391
idea clásica de existencia como a. de una potencia, 400; *véase* existencia
ser como a. ulterior, 411, 412, 413, 420, 435, 438, 450; *véase también* ser
el «dejar-que» no es a. del pensar para Heidegger, 438
la comprensión no es a. para Heidegger, 442
a. común a cosa y mente, 444; *véase* actualidad doble
a. primero y persona, 504
aa. y personeidad, 505
a. de existir y esencia, 506
aa. y potencias en el hombre, 515-516
véase actualidad, actualización, actividad, enérgeia
Actuación:
a. y realidad de las cosas, 104-105, 107
Actual:
la cosa, a. en las notas, 125; *véase también* actualización
realidad a. y condiciones metafísicas, 203
unidad quidditativa como «a.», 314
la unidad, a. en las notas, 337, 340; *véase también* actualidad
ente a., 385
existencia a., 400; *véase también* existencia
esse a., 403
Actualidad:
la *véase* inteligencia como a., 113, 116-117, 380, 443-445; *véase también* actualización
a. física y actualización, 122
a. y *véase* dimensiones, 128-130, 147
a. y *véase* totalidad, 152
a. de la *véase* unidad esencial, 279, 282-284, 332-333, 337, 340-342, 356
desgajamiento como a. de lo replicable, 315, 318; *véase también* desgajamiento
a. y *véase* actividad, 330
a. de una potencialidad, 9
a. y *véase* acto, 329-330, 332-333, 400, 443-445
a. y devenir, 341
ser como a. ulterior, 410-411, 432-436, 438, 442-453; *véase* reactualización, ser
a. doble en la inteligencia, 443-445, 448
dos momentos de la a., 450
a. esencial y «de suyo», 450, 476, 483; *véase* «de suyo»
a. y mero hecho, 515-516
véase acto, actualización
Actualización:
intelección como a., 29, 112-129, 380
a. y *véase* verdad real, 117-129, 491-492
a. simple y a. compleja, 120-122, 124-125
a. y dimensiones, 126-129, 147
a. de la unidad de lo real, 152, 157; *véase también* unidad, actualidad
a. de la unidad esencial, 337, 340-342, 356; *véanse también* unidad esencial, actualidad

no hay a. de materia por una forma, 513
a. de posibilidades, 515; *véase* apropiación
ser como a. *véase* re-actualización, ser
véase actualidad, actualizar, reactualización
Actualizada, o:
véase actualización
Actualizante:
esencia como lo a., 340
véase actualización
Actualizar:
el «hacer» de la unidad exigencia es «a.», 339
esenciar como a., 360
véase actualización
«Acusar», 125; *véase también* categoría
Adecuación:
problema de la a. del logos a lo real, 346
primeridad de a., 416
Adherencia:
a. como carácter de lo *véase* inesencial, 478-479
sistema por a., 481
véase coherencia
Adición:
unidad como a., 143, 293; *véase también* unidad, unidad esencial
a. y división, 216, 226; *véase también* división
Aditivo:
notas de tipo a., 148; *véase también* nota
Adventicio:
notas de tipo a., 137; *véase también* nota
Adventicia:
notas aa. *véase* notas adventicias
«Afectante»:
la cosa como «a.» en el animal, 393
Afirmación:
a. y logos clásico, 353; *véase también* logos
aa. sobre objetos reales, 405-406
intelección afirmativa, 408
el *véase* ser no es una «a.» en la intelección, 410
el ser como a., 411; *véase también* reafirmación
véase juicio, predicación
Agathón:
a. y necesidad esencial, 110-111
véase bonum, «para»
Agere:
a. y exigencia, 330
véase hacer, exigencia
Agrupación:
a. no es sustantividad, 153; *véase* sustantividad
clase como a. conceptiva, 232; *véase* clase
Agustín:
idea de distensio, 497
véase cristianismo, filosofía medieval
«Algo»:
esencia como «a.» en Descartes, 4
la existencia es siempre «a.», 7
concepción de lo real como «a». en Hegel», 38
esencia como «a.» no real en el racionalismo, 61-62, 71-72
rasa como «a.», 304-305; *véase* rasa
el légein no es sólo decir «a.», 348
Aliquid:
a. como *véase* transcendental en la escolástica, 387-388, 418-422
a. como transcendental complejo conjunto, 429, 431-432
Aliud:
a. y *véase* aliquid, 421
véase alteridad
Alma:
a. y verum y bonum, 388, 422
problema de las aa. sustancialmente distintas en la *véase* filosofía medieval, 215
véase ánima
Alterabilidad:
a. y *véase* caducidad, 464
véase alteración, inalterabilidad
Alteración
a. de la esencia, *véase* inalterabilidad, inalterable
a. de lo esencial y de lo inesencial, 251
a. y génesis de esencias, 251, 258-259; *véase también* génesis, originación
a. como fundamento de la distinción esencia-existencia clásicas, 462; *véase también* caducidad, limitación
véase alterabilidad
Alteridad:
a. y *véase* aliquid, 421-422
«Alumbramiento»:
devenir como «a.» en Plutarco, 433-434
véase luz, luminidad
«Allende»:
temporeidad «a.» todo ente en Heidegger, 440; *véase también* temporeidad
Dios, «a.» meramente rato y meramente existente, 468; *véase* Dios

Ambigüedad:
a. del *véase* «de», 35
a. del *véase* «este», 170
a. de la idea de esencia, 457-459, 473; *véase* esencia y realidad
a. de categoría y predicamento en Aristóteles, 494; *véase* categoría
Ambito:
a. de lo *véase* esenciable, 100-101, 103-108
a. de las esencias específicas, 256; *véase también* génesis esencial
a. de lo *véase* posible, 272
a. de *véase* notas adventicias, 514
Amor, 204; *véase también* libertad
Análisis:
utilidad del a. de las ideas usuales sobre la esencia, 98
a. interno de la esencia, 187
a. de la temporeidad en Heidegger, 443
a. y especulación, 425
a. y disquisición dialéctica, 482
Analizador:
notas como aa. de la actualidad de la esencia, 322, 337
Anaximandro:
su idea de arkhé, 511
véase filosofía presocrática, filosofía griega
Angustia:
a. en *véase* Heidegger, 439
Anima:
esse in a. y extra a., 383-385, 390, 392-393; *véase también* extra-animam, extraanimidad
a. inteligente y volente, 422; *véase* ente inteligente y volente, cosa inteligente y volente
véase alma
Animal:
a. y *véase* hombre, 153-154, 242, 245, 262
a. y *véase* «cuasi-individualidad», 240
a. superior y *véase* talidad, 361-362
a. superior y *véase* desgajamiento exigitivo, 363
a. y *véase* estímulo, 393-394, 413
a. como *véase* esencia cerrada, 504
hombre como «a. racional», 18, 221, 228, 266, 322, 349-350, 356
hombre como «a. de realidades», 452, 507
véase animalidad, ser vivo, viviente, vida, evolución
Animalidad:
a. y *véase* racionalidad, 18, 266-267, 349-350
inteligización de la a., 173
véase animal
Animismo:
a. y realidad como *véase* poder, 510
véase mentalidad primitiva
Antepredicativo:
atomon eidos como a., 218
logos a., 353; *véase también* logos
«Anterior»:
la unidad esencial como «a.», 322, 324
véase primariedad, anterioridad, prioridad
Anterioridad:
a. de la esencia como idea ejemplar en el *véase* racionalismo, 60, 64
a. de las *véase* cosas-realidad sobre las *véase* cosas sentido, 105
a. de la unidad esencial, 326, 328, 335, 338; *véase* primariedad
a. de la realidad sobre esencia y existencia clásicas, 400, 459, 461-462; *véase* existencia, rato, existente
a. de la realidad sobre el *véase* ser, 433
a. de la existencia en el *véase* existencialismo, 468
véase primariedad, prioridad
Antinomia:
a. del ser, del esse reale, 409, 411
véase ambigüedad
Antítesis:
a. en *véase* Hegel, 50
Anulación:
la esencia como a. del ser en *véase* Hegel, 40-41
véase nihilidad, nada
«Añadir», *véase* adición
Apariencia:
idea de a. en *véase* Hegel, 40-41, 51, 397
a. y *véase* existencia, 397-398
Apariencialidad, *véase* apariencia
Apertura:
a. del hombre a la realidad, 414, 452, 505-507; *véase también* inteligencia, impresión de realidad, esencia abierta, abierta
a. del *véase* Da-sein en *véase* Heidegger, 440
a. y *véase* esencia abierta, 500-507
a. como modificación del *véase* «en sí», 502-503, 516, 517
a. estimúlica, 504
Apoyo:
realidad como «a.» de lo aparente, 51, 398
a. de la *véase* generación en los generantes, 240
a. y *véase* génesis esencial, 261
a. del término constructo en el término absoluto, 366

véase fundamento, principio
Aprehensión:
a. primera, 16
a. simple y simple a., 16, 353
a. de realidad, 34, 65, 114-115, 391-395, 414, 450, 451, 457
a. y ser en *véase* Heidegger, 443-446, 450; *véase* ser
a. de la esencia en *véase* Husserl, 24-25
a. de la esencia mediante el concepto, 75, 232; *véase también* Aristóteles, filosofía clásica, escolástica, logos predicativo
a. de la unidad de las dimensiones, 135
a. problemática de la esencia constitutiva, 352
a. de la caducidad, 469-470
véase inteligencia, intelección, estímulo, impresión de realidad, sentir
A priori:
respectividad a.p. y *véase* condición metafísica, 199
condiciones a.p. en el idealismo, 379
Aprobación:
posibilidades por a., 515
véase aceptación, apropiación
Apropiación:
posibilidades por a., 159-160
véase aceptación, aprobación
Aptitud:
perseidad como a. para existir en la escolástica, 155; *véase* perseidad
a. y precisividad, 384-385
esse aptitudinal en la escolástica, 403
esencia como a. para existir en la escolástica, 462; *véase* esencia, escolástia
Argumento:
vida como a., 504
véase vida
Aristóteles:
su idea de *véase* sustancia, 3-4, 6, 77-80, 85-88, 157, 193, 260, 294, 325-326, 481, 512; *véase también* sustancialidad, subjetualidad, sujeto
su idea de *véase* esencia, 75-94, 177, 182, 193, 254-255, 347-351, 481, 512
su idea de especie, 80-82, 88-89, 218, 255, 260; *véase* eidos
su idea de ser, 202, 325-326, 408, 411; *véase también* ser
el ente posible en A., 202; *véase también* posibilidad, potencia, dynamis
el ente matemático en A., 76
naturaleza y técnica en A., 77, 83-85; *véase* naturaleza
naturaleza y logos en A., 82-83; *véase también* lógos
su idea de *véase* kathautó, 76, 93, 208, 294-295; *véase también* per se, por sí
su idea de *véase* unidad, 99, 229, 282, 294-295, 488
vía del lógos en A., 78, 82-83, 86, 88; *véase también* lógos
prioridad de la definición en A., 75-78, 89-90, 218, 255, 347-351; *véase también* definición
su idea de *véase* inteligencia, 69, 414, 441, 443-444
Dios en A., 44, 70, 77, 79, 86; *véase también* Theós
su idea de *véase* categoría, 125-127, 358, 494
lo inesencial como *véase* accidente en A., 76-77, 154, 164, 269
su idea de *véase* propiedad, 104
su idea de *véase* ordenación, 145
su idea de *véase* acto, 329-330
alma enA., 388; *véase* alma
su idea de *véase* principio, 509-510
generación y corrupción en A., 77, 88, 260
sus ideas sobre la contradicción, 68-70
véase forma, materia, acto, potencia, hilemorfismo, filosofía griega, filosofía clásica
Arkhé, 511; *véase también* filosofía presocrática
Arquímedes, 109
Arreal:
a. y *véase* irreal, 393-394
véase estímulo
Arrealidad, 394; *véase también* arreal
Artefacto:
la *véase* técnica antigua sólo producía aa., 84
véase artificial
Artificial:
a. y *véase* físico, 11
entes aa. en *véase* Aristóteles, 77
producción a. de entes naturales, 84-85
cosas aa. y *véase* especie, 230
véase técnica
A se:
a.s. no es *véase* «de suyo», 399
a.s. como realidad plenaria, 466-467; *véase también* Dios
véase aseitas
Aseitas:
a. y *véase* perseidad, 155
la *véase* suficiencia sustantiva no es a., 156

a. como realidad plenaria, 466-467; *véase* Dios
véase a se
Aspecto:
posición no es inclusión de aa., 145; *véase* posición
aa. del *véase* «por sí mismas», 285
sistema y unidad como aa. de la esencia, 342
aa. reductos de la esencia, 464-466, 471; *véase* reductos
a. transcendental de la constructividad, 476; *véase* «de suyo»
Atomo:
como ejemplo de singuli, 239; *véase* singulum
Atomon eídos, *véase* eidos
Atribución:
a. en Aristóteles, 208
véase sujeto, categorías, acusar
Atributo:
la *véase* verdad como a. de la realidad, 120
aa. en la *véase* escolástica y suficiencia, 155
aa. transcendentales del ens, 418-419; *véase* propiedades transcendentales
inteligencia y voluntad no son formalmente aa., 423
véase propiedad
Auto-clausura, *véase* clausura
Autoconcepción:
la *véase* Idea como a. en *véase* Hegel, 44
Automoción:
esencia como a. en *véase* Hegel, 43, 53, 55-56
Automorfismo, 58; *véase también* Hegel
Autonomía:
plenitud de a. entitativa de la sustantividad, 87
a. constitucional y *véase* subsistema, 192
véase suficiencia
«Autonomización»:
«a.» momentual del *véase* «de», 328
«Autoplasmado»:
esencia como algo «a.», 493; *véase* dimensión
Autorrealización:
realidad como a. de Dios en *véase* Hegel, 45
Autosuficiencia:
absoluto como a., 207-210; *véase también* absoluto
la esencia como a., 213, 219-220, 285, 474
la esencia como a. talificante, 360
a. en *véase* función transcendental, 463
a. talitativa y suficiencia no plenaria, 463
véase suficiencia
«Auto-talidad»:
la unidad esencial como «a.-t.», 361; *véase* talidad, unidad esencial
Aventura:
intelección como a., 131-132
Averroes, 94; *véase también* filosofía medieval
Avéstico, 407; *véase también* lenguas indoeuropeas, lenguaje, logos
Avicena, 94; *véase también* filosofía medieval
Azar, 203; *véase también* condición metafísica

Basalidad, *véase* base
Base:
b. y *véase* fundamento, 264-265
nota básica como género supremo en *véase* Platón, 326
«Bastarse», 206; *véase* «reposar», absoluto
Bergson, 479; *véase* duración, élan
Bien:
b. en Platón; *véase también* agathón
b. como carácter; *véase* transcendental, 327; *véase también* bonum
Biología:
lo biológico como *véase* físico, 11
«concepción» en b., 37
concepto biológico de *véase* constitución, 137
significación biológica, 145
idea de *véase* phylum en b., 235
b. y criterios de *véase* especificidad, 241, 244-245, 246
innovación biológica y potencialidad evolutiva, 256
estabilidad biológica y *véase* desgajamiento exigitivo, 362-364
estado biológico y *véase* estímulo, 394
respectividad biológica, 428
véase organismo, quimismo, vida, vitalización
Bondad:
b. como propiedad transcendental, 419, 422-423
véase bonum
Bonum:
b. en la escolástica, 387-388, 418-419, 422-423; *véase* transcendental
b. como transcendental complejo conjunto, 429-432

b. y *véase* apertura, 501-502
véase agathón, bondad, bien
«Bosquejo»:
el mundo como «b.», 428, 432
véase Heidegger, mundo
Brentano, 5; *véase también* Husserl, Fenomenología
Brillo:
el *véase* «de suyo» como b., 448-449
véase luz, luminidad
«Brotar»:
«b.» de las notas en *véase* Hegel, 39
«b.» de las notas en *véase* Aristóteles, 126, 264, 270
«b.» y *véase* sustancialidad, 157
«b.» y «dimanar», 273
véase emergencia, emerger, sustancia

«Cada cual»:
«c.c.» y persona, 374; *véase* persona
«c.c.» y el uno, 488; *véase* uno
Caducidad:
c. como fundamento de la distinción conceptiva meramente rato-meramente existente, 463-464, 469-470, 472
c. en impresión, 470
véase limitación, rato, existente
Cambio:
c. en Aristóteles, 70; *véase* Aristóteles
c. y *véase* mismidad, 258-259; *véase también* inalterabilidad, alteración, inalterable
c. de la cosa real y *véase* tiempo, 436
Campo:
c. electromagnético y gravitatorio, 235
véase entorno, medio, mundo
Capacidad:
c. real y no *véase* posibilidad objetiva, 72
sustantividad no es c. para existir, 154-156
cc. físicas en Aristóteles, 202; *véase* potencia, dynamis
c. y *véase* autosuficiencia de la esencia, 208, 219, 279, 282; *véase también* «por sí»
c. de pertenencia a un phylum como razón formal de la especie, 236
c. de replicación, 315
c. del entendimiento para conformar sus *véase* objetos en el *véase* idealismo transcendental, 375
«de suyo» no es c. de existir sin un sujeto, 399; *véase también* perseidad
medida y c. transcendental de realidad, 498
véase potencia, potencialidad, posibilidad, probabilidad, aptitud, dynamis
Carácter:
cc., propiedades y notas, 15, 198; *véase también* propiedad, nota
c. de realidad, 25, 53, 114-115, 197, 372, 378, 393, 413, 427, 446, 476, 500, 503; *véase también* formalidad, «de suyo»
c. érgico, 401-402; *véase también* érgon
c. principal de la esencia, 101, 187, 509-517; *véase también* principalidad, principio
c. entitativo individual de la esencia, 195, 211-248, 263
«c.» y *véase* «momento», 165
c. constructo, 292, 293, 297, 298, 475, 483; *véase también* estado constructo, constructo, constructividad
c. sistemático, *véase* sistema
evolución como c. metafísico, 256; *véase* evolución
coherencia como c. metafísico, 298; *véase también* coherencia
«en sí», originado y «común» como cc. metafísicos, 319
ser como c. en Heidegger, 436, 438
c. transcendental en la *véase* filosofía clásica, 327; *véase* propiedad transcendental
c. transcendental de las cosas y *véase* transcendentalidad, 388, 417, 460
c. transcendental de la esencia, 424, 455-481
cc. transcendentales y *véase* función transcendental, 424, 429, 455, 460-461, 482, 489, 491, 508
mundo como c. transcendental, 430-431; *véase* transcendentales, mundo
constitución como c. transcendental, 482; *véase también* constitución transcendental
dimensión como c. transcendental, 494; *véase* dimensionalidad
persona como c. transcendental, 505; *véase también* persona
véase propiedad transcendental, atributo
Carencia:
«carecer» de fundamento como *véase* condición metafísica, 206
aptitud no es c. de existencia, 384-385
Cartesianismo:
Husserl como deformación cartesiana del c., 5

véase Descartes, filosofía moderna
Categoría:
cc. en Aristóteles, 125-127, 358, 494
cc. y *véase* dimensiones, 158
c. de sustancia y quiddidad, 224
cc. en la escolástica, 358
Causa:
c. primera, 63, 200-202; *véase también* Dios
cc. y *véase* posibilidad objetiva, 72
notas de tipo causal, 136, 206
cc. y notas infundadas, 189
conexión causal, 199, 435, 469; *véase también* conexión
cc. intramundanas, 202
acción causal, 235; *véase* causalidad paradigmática
realidad no es c. de esencia y existencia, 400; *véase* reductos
véase casualidad, causación
Causación:
c. divina en el racionalismo, 63
c. y dualidad esencia-existencia, 8, 469
véase causa, causalidad
Causal, *véase* causalidad, causa, causación
Causalidad:
c. y relación esencia-existencia, 8-9
c. en el racionalismo, 63
c. y *véase* metafísica intramundana, 201
c. paradigmática, 235, 240, 310
c. genética, 254
c. y distinción meramente rato-meramente existente, 469
véase causa, causación
Cayetano, 386; *véase también* filosofía escolástica
Cerrada, *véase* esencia cerrada
Cíclica:
clausura c., 368-371; *véase también* clausura
tiempo c., 254; *véase también* tiempo
sistema c., 146; *véase también* sistema
Ciencia:
c. moderna y o *véase* físico, 11
c. de simple inteligencia, 48-49; *véase* Dios
intelección como c., 132
c. como *véase* posibilidad de vida del hombre, 159
aspecto científico de la *véase* evolución, 256
c. europea y concepciones de la realidad, 510
véase biología, física, matemática, saber positivo
Claridad:
ser como c. en Heidegger, 447-449
véase luz, luminidad, Heidegger
Clase:
c. y especie, 91, 231-234
c. «conceptiva», 232, 234
c. «natural», 232-234, 239; *véase también* partículas
c. y *véase* definición clásica, 348
Clásica, *véase* filosofía clásica
Clauberg, 381; *véase también* ontología, ser
Clausura:
c. como carácter del sistema constitucional, 146, 167
sistema clausurado, 148, 164, 170; *véase también* sistema
c. y *véase* totalidad, 152-153
ultimidad como c. sistemática, 220
c. y coherencia de la esencia, 367; *véase también* coherencia
c. cíclica, 368-371
unidad de auto-c., 474
c. cíclica en *véase* función transcendental, 483-485
c. cíclica y *véase* esencia cerrada, 499
Co-determinación:
la clausura como «c.-d.», 368
los momentos de una estructura se «co-determinan», 513
véase clausura, coherencia, sistema, determinación
Cogitación, 4; *véase también* Descartes, inteligencia
Coherencia:
c. como razón formal de la *véase* unidad esencial, 298-299, 304, 305, 306, 320, 331
c. individual y *véase* respecto coherencial, 318
c. y *véase* exigencia, 331, 366
clausura como forma de c., 366-367; *véase también* clausura
unidad de c. y unidad de *véase* adherencia, 478-479
Coherencial:
unidad c., *véase* unidad esencial, coherencia
respecto c., 318-320; *véase* respecto, coherencia
Cohesión:
c. no es *véase* coherencia
Coincidencia:
minimidad de c. como concepción clásica de *véase* esencia, 216, 218, 220
véase filosofía clásica
Co-limitación:
clausura como c.-l., 367; *véase también* clausura, limitación

Combinación funcional:
qué es c. f., 149-150
c.f. y *véase* sustancias, 156-157
seres vivos como cc.ff., 172, 271
véase organismo, ser vivo
«Complejidad»:
«c.» de la *véase* actualización, 121-122
Compleja, o:
actualización c., *véase* actualización
transcendentales cc., 429, 432, *véase* transcendentales
Complexión:
constitución como c., 137, 140; *véase también* constitución
c. y *véase* cópula, 405-408
Complicación:
c. de las propiedades de un elemento, 148
véase combinación funcional, propiedades sistemáticas, mezcla
Componente:
c. o *véase* elemento, 147-149
ser «cc.» no es lo radical de las notas, 322; *véase también* analizador
Composición:
c. de materia y *véase* forma, 12; *véase también* Aristóteles, compuesto
c. y *véase* sustantividad, 156
unidad de c., 294; *véase también* unidad de sustancia
no hay c. real de esencia y existencia, 471; *véase también* reductos, rato, existente
Comprensión:
c. del ser en *véase* Heidegger, 438-443, 446, 449, 451-453
c. y *véase* impresión de realidad, 452, 506
véase inteligencia, intelección, aprehensión
Compuesta, o:
el c. sustancial aristotélico, 79, 260; *véase también* Aristóteles, sustancia
sustantividades simples y cc., 147, 150-151
«Común»:
esencia quidditativa como lo «c.», 221, 305-306, 309; *véase también* comunicación, comunidad
esquema constitutivo «c.», 319
constructividad como carácter «c.» a unidad y notas, 476
Comunicación:
unidad de c., 309-310, 320, 371
véase comunidad, común, generación
Comunidad:
unidad clásica como «c.», 306, 307, 309; *véase también* unidad esencial
fundamento de la c. específica, 309-311; *véase también* generación, comunicación
c. de constructividad, 476
Concatenación:
sistema como c., 144, 146
véase sistema, posición, clausura
Concebir:
c. el ser en *véase* Hegel, 38, 43; *véase también* concepto formal, concepción
c. no es lo propio de la *véase* inteligencia, 65, 389-392, 414, 437, 450
la limitación fuerza a c. los *véase* reductos, 464
véase concepto, concepción, conceptivo, conceptismo
Concentración:
unidad de c., 300-301, 304-305
véase rasa
Concepción:
esencia como acto de c. formal, 4, 36-39, 43-45, 47, 52; *véase también* concepto formal, Hegel
cosa real como término de la c., 7-9
véase concepto, concebir
Conceptismo:
c. en el planteamiento del problema de la esencia, 9; *véase* concebir, concepción, concepto
Conceptiva, o:
c. y físico, 12
esencia «c.», 73; *véase también* esencia metafísica
concreción sólo en el orden c., 168; *véase* concreción
razón formal metafísica o c., 189
unidad c. y esencia quidditativa, 222; *véase también* comunidad, «común»
clase c. y aprehensión c., 232
género y diferencia como momentos cc., 367
reductos cc., 464-469, 471-472
véase concebir, concepción, conceptismo, concipiente
Concepto:
c. provisional de esencia, 15; *véase también* esencia
esencia como c. en la filosofía moderna, 33-35
esencia como c. formal, 36-58, 255; *véase también* Hegel, idealismo
c. objetivo y c. formal, 36, 46-47, 52-53
esencia como c. objetivo, 59-73, 255, 280, 282; *véase también* racionalismo
cc. e inteligencia, 64-65; *véase también* inteligencia concipiente

cc. y esencia en *véase* Aristóteles, 75, 88-89
lo constitutivo no es cuestión de cc., 190
identidad es c. objetivo, 250
c. propio de las notas «en sí mismas», 279; *véase* por sí
cc. y lenguaje, 346; *véase también* lenguaje
c. equívoco de esencia, 458; *véase también* esencia y realidad, ambigüedad
cc. reducidos al concebir la esencia, 464; *véase también* reductos
véase concebir, conceptivo, concepción, concipiente, inteligencia
Conceptuación:
esencia y existencia son sólo cc., 400
véase concebir, reductos conceptivos
Conciencia:
c. en *véase* Husserl, 5, 25-26, 28-30
c. en el *véase* idealismo transcendental, 376, 379; *véase también* yo
c. es sólo el carácter de los aa. conscientes, 380
sustantivación de la c. desde *véase* Descartes, 436-437
véase inteligencia
Concipiente:
inteligencia «c.», 64
función «c.» de la inteligencia, 392, 393
véase inteligencia, concebir
Conclusión, 146; *véase también* clausura
Concreción:
vía de la c. en la filosofía clásica, 167-170
momento de c. del individuo, 169-170, 27, 484
c. e individualización, 489-490
véase individualidad, individuo
Condición:
diferencia de c. de lo *véase* inesencial en Hegel, 39, 268
cc. de la *véase* verdad real, 117
ultimidad y c. metafísica, 195, 263; *véase también* ultimidad
c. metafísica o real de la esencia, 196-210; *véase también* absoluto, factual, contingencia, posibilidad
c. metafísica y *véase* ser, 435
cc. a priori de todo objeto en el *véase* idealismo transcendental, 375, 376
caducidad por c. intrínseca, 469; *véase* caducidad
apertura no es la c. del término a que se esté abierto, 501
Conexión:
cc. y notas de las cosas, 135-136, 188; *véase también* nota
unidad como c. de notas, 145-146
c. causal y *véase* fundamento, 199
c. de las notas con la esencia, 270
cc. de las cosas y *véase* flexión nominal, 353-355
c. de las cosas reales y *véase* respectividad, 426-427
c. causal y respectividad transcendental, 435
aprehensión en c. causal, 469
cc. de la realidad y prefijación de lo *véase* posible, 515
Configuración:
c. y *véase* conformaciones de la materia, 172
c. y *véase* impulso indiferenciado, 261-262
c. y selección de valores, 274
eidos como simple c., 302; *véase también* eidos, species
Conformación:
c. de la cosa por su concepto en *véase* Hegel, 52-53
cc. de la *véase* materia, 172
c. exigitiva como *véase* transmisión, 240
véase configuración, forma
Conformidad:
verdad ontológica como c., 34, 52-53
verdad real no es c., 117
véase verdad
Conjunción:
unidad de c., 293, 295, 296, 304
véase unidad
Conjunto:
esencia como c. de notas, 17, 98, 229; *véase también* sistema
eidos como c. unitario de rasgos, 80; *véase* eidos
c. matemático, 266; *véase también* matemática
transcendental c., 431-432; *véase también* transcendental
«Connotación», 488
Conocimiento:
c. humano y divino en *véase* Hegel, 46
c. problemático de la especie humana, 245-246
prioridad en el c. y prioridad real de la unidad, 332
c. problemático de la esencia constitutiva, 352
teoría del c. y *véase* ontología en Heidegger, 442
c. y cosa en Aristóteles, 443
véase inteligencia, logos, razón
Consideración:
c. «en absoluto» de la esencia en la *véase* escolástica, 182-184, 268, 459
Consistencia:
c. no es *véase* coherencia, 298-299
véase contradicción, incontradicción
Constatación:
ratificación como c., 130-131
c. y *véase* ciencia, 132
Constitución:
c. como estructura primaria de la unidad sustantiva, 137-142, 146, 153, 173, 174, 187, 207, 275
c. y *véase* individualidad, 166, 169-170, 212
el *véase* hombre como c. plenaria, 173
c. y *véase* respectividad, 181, 426-427
c. y *véase* esencia, 177, 190, 207, 221, 223, 274, 275, 278; *véase también* constitutivo
c. y esencia india, 302; *véase también* rasa
c. de un phylum, 240, 243; *véase* generación
c. genética, 252-254, 256; *véase* generación
c. y *véase* re-constitución, 310, 318
c. y *véase* reclamación, 363
c. transcendental, 482-491, 491-492, 503, 508; *véase también* constitucionalidad, notas constitucionales, unidad constitucional, sistema constitucional, suficiencia constitucional, ultimidad constitucional
Constitucionalidad:
c. en la filosofía india, 301; *véase también* rasa
c. como *véase* constitución transcendental, 489
Constitutivo:
lo c. y *véase* notas esenciales, 189-195, 220, 269, 275-276
lo c. como *véase* absoluto, 207
lo c. como *véase* individualidad, 212-214, 222
rasa como lo c., 301; *véase también* rasa
ser como «c.», 338
véase esencia constitutiva, notas constitutivas, caracteres constitutivos, esquema constitutivo
Constitutividad:
c. frente a *véase* quiddidad, 219
véase constitutivo
Construcción:
c. de la *véase* sustantividad, 267
Constructividad:
esencia como c. talitativa, 355-356, 358, 365, 369, 474, 481
c. talitativa y c. transcendental, 475-477, 492, 508, 512, 517
c. transcendental como *véase* «de suyo», 474-477, 481-482, 508
c. y dimensionalidad, 491-493, 495
véase constructo, estado constructo, clausura, sistema
Constructo:
logos c., 355-356; *véase también* logos, estado constructo
el *véase* «de suyo» como «c. de realidad» o c. metafísico, 475-477, 481-483, 486, 495, 503, 508, 514
c. de realidad y *véase* dimensión, 495
c. metafísico y *véase* tipicidad, 499, 501, 503
«c.» y *véase* estructura, 512, 514
véase constructividad, estado constructo
Contenido:
la esencia como c. del *véase* concepto objetivo, 59; *véase también* racionalismo
unidad de c. y *véase* constitución, 140
distinción de las propiedades por el c. y por el modo de ser propias, 160
c. esencial en *véase* Tomás, 182
c. y *véase* cosmos, 199-200
c. y *véase* suceso, 204
c. específico y *véase* individuo, 211, 222-223
c. constitutivo inalterable de la esencia, 195, 249-263, 464
c. del *véase* rasa, 304
c. y realidad en la *véase* unidad esencial, 332, 333-334
c. y *véase* talidad, 344, 358-362, 473
esencia como c. determinado en función transcendental, 457, 458, 460
c. y *véase* formalidad, 415, 457, 470
c. y *véase* «de suyo», 475
véase nota
Contextura:
c. de la *véase* realidad simpliciter, 133
indiferencia contextural, 268; *véase también* indiferencia
Contingencia:
lo contingente en *véase* Husserl, 5, 24, 31
c. como *véase* condición metafísica, 197, 200-204, 206, 208
lo contingente y lo *véase* inesencial, 269
véase necesidad
Continuidad:
c. progresiva de la *véase* evolución, 257
el «continuo» en Aristóteles, 488

Contracción:
no hay c. de la especie, 168, 170, 184
véase concreción, individualización, individualidad
Contradicción:
principio de c., 67-70
véase incontradicción, Goedel
Contraposición:
c. empírico-puro, 374
c. experiencia-transcendencia, 375-376
véase idealismo transcendental
«Contra-realidad», 30, 249; *véase también* contra-sentido
Contra-sentido, 26, 30, 249
«Contra-ser», 30; *véase también* contra-sentido
Control:
c. del *véase* medio, 172-173
véase animal, ser vivo
Conveniencia:
«c.» de la esencia abierta con lo real, 501-502
Co-poner:
propiedades «co-puestas», 67
Copula:
esse como c., 384, 403-407
véase ser copulativo, logos
Corporeidad:
el hombre como c., 298
véase hombre
Correlación:
c. intencional, 29, 113
intencionalidad no es c., 445
c. sentir-sentido en la estimación, 394
género y diferencia no son correlativos, 368
véase intencionalidad, correlato, relación
Correlato:
esencia como c. real de la definición, 75, 80-81, 255, 301, 353; *véase también* Aristóteles, filosofía clásica
c. real y lo *véase* constitutivo, 190
c. y *véase* correlación
Corrupción:
c. y generación en *véase* Aristóteles, 77, 88, 260
c. y generación en la filosofía usual, 252-254
véase generación, caducidad
Cosa:
«c.» o *véase* sustancia, 4
esencia como *véase* momento de la c., 7-10, 15-18, 30-35, 73, 75, 98, 100, 176, 178
Husserl no va «a las cc. mismas», 27-28; *véase* Husserl
cc. reales en Hegel, 36, 41-44, 49, 52-53, 206
c. y *véase* ente, 68-69, 418, 438; *véase también* Aristóteles, Heidegger
cc. ideales y cc. naturales en *véase* Aristóteles, 76-77; *véase también* naturaleza
cc. y *véase* naturaleza, 83-84, 106-107
c.-sujeto, 87; *véase también* sujeto
cc. y esencia en el *véase* racionalismo, 59-64, 70-72
c. real como *véase* objeto en la filosofía moderna, 71-72, 374, 379
cc. y *véase* realidad, 99, 104-108, 111, 391-395, 401, 414-416, 446-447; *véase también* formalidad, «de suyo»
«c.-realidad», 231, 291, 402, 416
c., «de suyo» y notas, 399, 458, 475-477
«c.-sentido», 104-109, 230, 290-292, 402
c. y *véase* verdad real, 65, 116-117
c. y su *véase* actualización, 113-123, 125-126
c. real y *véase* dimensiones, 125-131, 141
c. y notas, 104, 135-136, 478; *véase también* nota
c. y *véase* constitución, 137-139, 188
c. como *véase* sistema, 146-147
c. «entera», 152; *véase también* integridad
sustancialidad y sustantividad no son cc., 158
esencia no es c., 180, 186
cc. materiales, 161; *véase también* materia, partículas
c. y *véase* esencia metafísica, 176-177
cc. reales y *véase* respectividad, 181, 335, 426-427
c. individual y esencia en *véase* Tomás, 182-183
c. y *véase* condición metafísica, 197-200, 202-203, 206
cc. reales y *véase* mundo, 199-200
c. y *véase* especie, 227-231, 348
cc. y *véase* lenguaje, 253-355; *véase también* nombre
c.-estímulo, 391-395, 414-416; *véase* estímulo
cc. en la *véase* mentalidad primitiva, 398
c. real y *véase* ser copulativo, 405
ser como actualidad de la c. en el mundo, 432-433, 435-436, 449-450; *véase también* ser
doble actualidad de la c. y de la mente, 444-445; *véase también* actualidad

«c.» inteligente y volente, 461; *véase* ente inteligente
c. como un *véase* «suyo», 484
véase realidad, ente
Cósmico:
tiempo c., 255; *véase también* tiempo, cosmos
Cosmos:
diferencia entre c. y *véase* mundo, 199-200
función transcendental del c., 427-429, 436, 461
estructura del c., 259
«Coyunturas naturales», 217-218; *véase también* división, Platón, eidos
Creación:
c. ex nihilo como origen de la dualidad esencia-existencia, 9
necesidad de un fiat creador, 49, 53; *véase también* Hegel
c. y *véase* contingencia, 200-202
c. y *véase* respectividad, 335, 430; *véase también* mundo
c. y verum y bonum como transcendentales, 423
la realidad creada es intrínsecamente limitada, 472-473
véase Dios
Cristianismo:
c. e idea de *véase* creación, 200
c. e idea de *véase* tiempo, 255
véase filosofía medieval, escolástica, Agustín
Cualidad:
las *véase* impresiones sensibles como cc. 414-415
c. estimulante e inteligencia, 416
c. formal de la cosa y de la mante, 444
véase formalidad, nota
«Cuasi-individualidad»:
«c.-i.-» del *véase* animal, 172, 240
véase individualidad
Cuerpo:
cc. inanimados y sustantividad, 513; *véase también* materia
véase corporeidad

Dado:
lo d. en el *véase* idealismo transcendental, 376
véase impresión sensible, experiencia
Dar:
conciencia como acto de «d.» sentido en *véase* Husserl, 26; *véase también* conciencia
«darse» del ser en *véase* Heidegger, 442-447, 449
Da-sein:
D.-s. en *véase* Heidegger, 439-452
D.-s. y realidad, 452
véase ser, existencia, hombre
«De»:
«d.» como *véase* intencionalidad, 25
esencia «d.» la cosa, 30; *véase también* esencia
concepto «d.» la cosa, 34-35, 45; *véase también* concepto
esencia «d.» la sustancia, 78
«d.», «para» y *véase* realidad simpliciter, 110-111, 173
diferencia «d.» especie en la filosofía clásica, 217, 225-226, 246
carácter de «d.» de las notas de la esencia, 289-292, 324, 327-328, 336-337, 358-359, 366, 376, 474, 475, 482, 491, 493; *véase también* unidad esencial, estado constructo, constructividad, sistema
versión de cada nota «de antemano», 284, 285, 321
principio como «de dónde» en Aristóteles, 509-511
Decisión, 160; *véase también* apropiación, moral
Definibilidad:
d. y *véase* unidad quidditativa, 308, 316
véase definición
Definición:
d. en *véase* Aristóteles como órganon para alcanzar la esencia, 75-78, 81-82, 89-90, 94, 177, 216, 255
d. de la especie humana, 243, 266; *véase* hombre
d. y cambio físico, 258-259
d. clásica y logos de la esencia, 345, 347-352
d. y *véase* determinación en la filosofía clásica, 358, 367
la esencia no es algo formalmente «definiente», 225
véase logos, proposición
Deíctico:
quid d., 16; *véase también* quid, qué
«Dejar-que»:
«d.-q.» y ser en *véase* Heidegger, 438, 440
«d.-q.» y realidad, 447
Delimitación:
desgajamiento como d., 315
véase desgajamiento, limitación
Denominación, 16; *véase también* quid, que
Dentro:
«d.» y «por bajo», 87, 192; *véase también* sustancia

visión de la realidad de d. a fuera, 125, 127, 494
especie «d.» de la realidad sustantiva, 165
lo constitutivo «d.» de la realidad sutantiva, 190
ser «d.» de la realidad, 410-411
Dependencia:
d. de los conceptos objetivos de las cosas, 46; *véase también* concepto
d. y «derivación», 281; *véase también* sistema, versión, respectividad
«De por sí», *véase* kathautó, per se, por sí
Derivar:
d. y causar no son *véase* «reposar», 189
derivación y *véase* dependencia, 281
Descartes:
D. en la disociación histórica de esencia y sustancia, 4
su idea de esencia como *véase* concepto objetivo, 59, 61
las *véase* notas esenciales como *véase* unidad per se, 99
inaugura el *véase* idealismo transcendental, 373, 381
su *véase* sustantivación de la *véase* conciencia, 436-437
véase filosofía moderna
Descripción:
d. predicativa y d. funcional, 161-163
d. y definición en la filosofía clásica, 347
véase definición, logos, proposición
Desde:
versión de cada nota «d. sí misma», 281, 285, 287, 292; *véase también* versión, unidad esencial
«d. sí misma» y unidad coherencial, 331, 320; *véase también* unidad esencial
«d. sí mismo» y *véase* «de suyo», 492-493
Desgajamiento:
d. genético, 313-315, 318, 320
d. exigitivo, 363-365
véase subtensión dinámica, originación, filetización, generación
Despliegue, 41; *véase también* repliegue, Hegel
Desrealización:
d. y juicio, 406
véase juicio, logos, arreal, irreal, distancia
Destrucción:
alteración como d., 259
véase alteración
«De suyo»:
realidad como un «d.s.», 394-402, 410, 413, 417, 420, 432, 446, 448-450, 453, 457-458, 480, 508, 510
«d.s.» no es formalmente *véase* naturaleza, 395-396
«d.s.» anterior a la esencia y existencia clásicas, 396-401, 460-464
«d.s.» y dualidad «meramente rato»-«meramente existente», 464-468, 470-473
«d.s.» y *véase* carácter érgico, 402
«d.s.» y ser, 410, 413, 420, 446, 448-450, 453
«d.s.» y brillo, 448-449
«d.s.» y *véase* transcendentales, 432
«d.s.» y *véase* determinación, 457-458
«d.s.» como constructividad transcendental, 475-477, 481-483, 491, 514
«d.s.» reifica lo *véase* inesencial, 479-480, 489
«d.s.» y *véase* «suyo», 484-489
«d.s.» como *véase* individualidad, 487-491
«d.s.» y *véase* dimensionalidad, 492-498, 508
«d.s.» y *véase* esencia abierta, 499-508
«d.s.» y *véase* «en sí», 501
«d.s.» y *véase* principio, 511
«d.s.» como *véase* estructura, 514
véase realidad, res
Desvelación:
d. y *véase* intelección, 113-114
d. y *véase* verdad, 116
d. no es *véase* patentización, 127-128
véase Heidegger
Determinación:
esencia como d. intrínseca del ser en *véase* Hegel, 43
el *véase* yo como d. de los objetos en la filosofía moderna, 379
realidad como d. del ser en la *véase* escolástica, 404
la esencia no es d. de un sujeto, 343-344, 356
d. categorial en la escolástica, 357-358; *véase* categoría
d. genética, procesual, 253-254, 261-262
d. constitucional e individualidad, 139, 168-170, 214
d. funcional de la esencia, 189, 264-267, 271, 274, 303; *véase también* determinante funcional, fundamento, principio
d. y talidad, 357-359, 363, 367, 457-458, 473
d. transcendental e individualidad, 488-490

«d.» o *véase* función transcendental, 425, 454, 455
véase individualidad, talidad, co-determinación, determinante
Determinante:
esencia como d. funcional, 269, 272-274, 512
contenido d. y *véase* talidad, 359, 363
esencia como d. posicional, 480-481; *véase también* posición
estructura como principio determinante posicional, 512
véase determinación, fundamento, principio
Devenir:
d. en *véase* Hegel, 37-45, 53-58
d. de la *véase* forma contra Aristóteles, 260
d. gígnesthai) en *véase* Aristóteles, 330, 509-510
d. y *véase* «sido», 340-341
d. como alumbramiento en Plutarco, 433-434; *véase también* luz, luminidad, ser
Dialéctica, 58; *véase también* Hegel
Diferencia:
d. de condición en Hegel, 54, 268
d. y género en la definición y en la metafísica clásica, 81-82, 217, 228-229, 243, 267, 327, 349-351, 367-368
dd. como «entes» en la filosofía escolástica, 386
d. individual en la metafísica clásica, 165, 167-168
d. esencial como d. individual, 214-215
d. esencial en la filosofía clásica, 215-219
en qué consiste la d. esencial, 222-227, 246-247
d. inesencial, 215, 224
esquema constitutivo como momento «diferendo», 314
d. ontológica en *véase* Heidegger, 439
d. talitativa e individuo transcendental, 491
d. talitativa y tipicidad transcendental, 499
d. estructural de la esencia, 517
«Dimanar», 273, 489; *véase también* «brotar»
Dimensión:
dd. y verdad real, 120-121, 124
dd. de la *véase* verdad real, 127-132
dd. de la realidad, 124-136, 141-142, 147, 174, 482
sistema tridimensional, 144
dd. y *véase* categorías, 157-158
dd. de la *véase* temporeidad, 440
dd. y dimensionalidad transcendental, 482, 491-498, 508
véase riqueza, solidez, estar siendo
Dimensionalidad, 482, 491-498; *véase también* dimensión
Dinámica, o:
fenómeno d., 162
subtensión d., 364-365; *véase también* subtensión
estabilidad d., 496
Dinamismo:
d. en *véase* Hegel, 56-57
véase movimiento, devenir
Dios:
D. en *véase* Descartes, 4
D. en Aristóteles, 44; *véase también* theós
inteligencia divina y humana en Hegel, 37, 44-50
ideas divinas y cosas en el racionalismo, 52-53, 60, 63-65
ideas divinas coetáneas a D., 255
D. y *véase* individualidad, 167
D., *véase* contingencia y *véase* posibilidad, 200-204
D. crea la *véase* respectividad, 335
D. como esencia de una sola nota, 370, 474
dd. en la *véase* mentalidad primitiva, 398
D. y el mundo como transcendental, 430-432
D. como sobre-ser, 434-435
D. como realidad plenaria, 466-468
D. como sustantividad plenaria, 514
véase theós, creación, plenaria
Dirección:
adherencia como «d. hacia», 478; *véase también* «hacia», adherencia
Discernimiento:
d. por rasa y por species, 180
Disconformidad:
error como d., 48; *véase también* error, verdad, conformidad
Disociación:
d. histórica de esencia y sustancia, 5
d. de la subjetualidad humana, 161
d. e idealización en *véase* Husserl, 229-230
Dispersión:
el ser como d. en *véase* Hegel, 38
Distancia:
pensar en «d.», 48
la verdad ontológica supone d., 53
véase desrealización
Distensión:
d. y *véase* personalidad, 507
distensio agustiniana, 497

Distinción:
d. real y d. conceptiva, 12, 184, 462, 472
d. de esencia y realidad individual en Tomás, 184
d. de especies en biología, 241
d. de unidad física y unidad específica, 307
d. «ulterior» de esencia y existencia, 462
no hay d. real entre esencia y existencia, 471-472
Disyunción, 431; v. disyunto
Disyunto:
transcendentales dd., 431-432
«suficiencia-limitación» como transcendental d., 467
véase transcendental
Diversidad:
d. talitativa y *véase* tipicidad, 499
Divinidad, 398; *véase también* Dios
División:
d. del eidos en Platón, 216-217
véase divisor, indivisión
Divisor, a
nota como un «d.», 217
función d., 225-226
la diferencia como un «d.», 218, 225
véase diferencia esencial, división
«Dominación»:
«d.» y *véase* libertad, 203-204
véase dominancia
Dominancia:
qué es, 328; *véase también* primariedad
d. exigencial, 331
Doxa:
d. en *véase* Parménides, 398
Drang, *véase* impulso
Dualidad:
d. esencia-existencia, 8-9; *véase también* existencia
d. de principios en Aristóteles, 84
d. y verdad, 118
d. meramente rato-meramente existente, 466, 469, 471, 472; *véase también* rato, existente
Dualismo:
d. objetivo-extraobjetivo, 393
d. esencia-existencia, 459; *véase también* existencia
Duración:
d. como función transcendental del *véase* estar siendo, 497-498
véase tiempo
Durée, 497; *véase también* duración, Bergson
Dynamis:
d. Aristotélica, 329-330, 515; *véase también* potencia
dynámei on, 202
Efectividad, 131, 142, 497; *véase también* estar siendo, dimensión
Efecto:
ee. reales y realidad, 402
véase actuación
Egidio Romano, 471; *véase también* distinción real
Ego, 4; *véase también* «yo»
Eidos:
e. en *véase* Husserl, 26
e. estructural de la realidad, 30, 31
e. en Aristóteles, 80-82, 176, 255
e. en Platón, 216-217
e. como eterno en la filosofía griega, 254-255
e. griego y *véase* rasa india, 302
átomon e. y realidad, 218
especie como átomon e., 232
e. como expresión de la unidad filética, 320
unidad eidética, *véase* unidad
véase esencia
Élan, *véase* impulso, Bergson
Electrón, 228; *véase también* partícula
Elemento:
ee. del sistema, 147-149, 168; *véase también* nota
ee. sustanciales y sustantividad, 156, 158
esencia como «e.» de la cosa, 178; *véase también* momento
«ee.» químicos y «especie», 239
rasa como «e.» concentrado, 300-302
«e.» en que se mueve el hombre, 451
véase nota, parte, aspecto
Elevación:
identidad de esencia y existencia por e., 467
véase Dios
Emergencia:
emerger de un phylum, 235
«e.» y *véase* función originante, 264-265; *véase también* originación
e. y *véase* sustancia, 157-159, 185; *véase también* «brotar»
Empírico:
saber e. en Husserl, 24, 27, 32
físico no es sinónimo de «e.», 276
contraposición e.-puro en la filosofía moderna, 374, 377
idealismo e., 437
Empirismo, *véase* empírico, idealismo empírico
«En»:
diferencia esencial «e.» y no «de» la quiddidad, 226
anterioridad de la unidad «e.» las notas, 327-328, 336-337, 356, 360, 366, 476; *véase también* «de»

«e.», «de», y constructividad transcendental, 474-476, 482, 491
«e.» y dimensionalidad, 492-493; *véase también* interioridad
«Enclasamiento», 233; *véase también* clase, multiplicación
«Encuentro», 382; *véase también* objeto
Enérgeia, 329, 340; *véase también* actividad, acto
Enfrentamiento:
e. con el medio y *véase* realidad, 173
véase inteligencia, formalidad
Engendrar, 254; *véase también* generación, génesis
Engendro:
cosas como «ee.» en la filosofía india, 305, 312; *véase* rasa
«En propiedad», 104; *véase también* propiedad
Ens, *véase* ente
«En sí»:
esencia «e.s. misma» en *véase* Hegel, 41
el *véase* «por sí mismas» no significa «e.s. mismas», 279-281, 285
«e.s.» y versión a los demás, 319-320; *véase también* versión, respecto coherencial
«e.s.» kantiano, 501; *véase también* Kant
«e.s.» y *véase* apertura, 500-503, 517
Ente:
esencia como momento del e., 32; *véase también* sustantividad, momento
e. en Aristóteles, 68-69, 76-77, 83-85, 294
unidad del e. en la filosofía clásica, 68-69, 282-283, 293-294, 327
e. creado, 200; *véase también* creación, filosofía cristiana
«e. posible» en la metafísica clásica, 202
e. en Parménides, 398
ee. griegos y *véase* «engendros» indios, 305, 312
e. y *véase* perseidad en la escolástica, 86
e. (ens) como transcendental en la escolástica, 327, 376, 383-389, 412-413, 418-424; *véase también* transcendental, realidad
e. de razón en la escolástica, 384, 385, 396-397
e. y *véase* res en la escolástica, 418-419, 459-460
e. inteligente y volente, 422-424, 461
e. y ser en *véase* Heidegger, 438-441
véase ser, esse, cosa, realidad, entidad, unidad entitativa, orden entitativo, carácter entitativo, estructura entitativa
Entelékheia, 330, 340; *véase también* actualidad
Entendimiento, 375; *véase también* idealismo transcendental, Kant
«Entera», 152; *véase también* integridad, totalidad
Entidad:
e. y *véase* objetividad, 71
e. de lo principiado, 84
orden de la e., 413
positiva e., 420, 488
véase ente
Entorno:
e., mundo y medio, 428; *véase* mundo, medio
e. y *véase* luz, 448
Érgico:
carácter e., 401-402; *véase también* realidad
Érgon, 390, 401-402; *véase también* érgico, actuación, obra, acto
Error:
qué es el e., 48
e. y *véase* verdad real, 119, 123
Esbozo:
e. de *véase* posibilidades, 515
e. de individualidad, 172, 240; *véase también* primordium
Escolástica:
la sustancia como *véase* perseidad, 86
su idea de lo individual, 90, 139, 183, 366
su idea de *véase* indivisión, 420, 488
su idea de *véase* unidad formal, 314
ambigüedad de la *véase* categoría, 358
su idea de modos sustanciales, 486
su idea de *véase* movimiento, 496
su idea de *véase* inteligencia, 389, 392, 416, 445; *véase también* concebir
su idea de lo *véase* transcendental, 372, 383, 389, 412-413, 417-424
su idea de ser, 383-389, 403-404, 411-412; *véase también* esse, ente
su idea de esencia y *véase* existencia, 382-385, 387, 399-401, 403, 409, 458; *véase también* quid, rato, aptitud
su idea de realidad como *véase* extraanimidad, 390-393, 396, 402; *véase también* esse objectivum, res objecta, existencia
véase filosofía medieval, Tomás, Suárez, Soto, Egidio Romano, filosofía clásica

Esencia:
aproximación a la noción de e., 7-10, 15-19, 33-35, 57, 72-73, 93, 97-101, 110, 176-186, 229
e. en *véase* Aristóteles, 3, 6, 75-94, 177, 347, 512-513
e. en Tomás, 182-184
e. en Suárez, 185
e. en *véase* Descartes, 4
e. en *véase* Leibniz, 512
e. en el *véase* racionalismo, 59-73
e. en *véase* Hegel, 36-58, 461, 4
e. en *véase* Husserl, 4-5, 23-32, 229
e. en el *véase* existencialismo, 5, 505-506
e. «metafísica», 73, 178, 275, 276, 351; *véase también* quidddad
e. en el lenguaje vulgar, 178-179
e. en la filosofía india, 179-180, 300-305; *véase también* rasa
noción de e. desde las notas, 188-194, 342; *véase también* esencia constitutiva
condición metafísica de la esencia, 195-210, 248; *véase también* absoluto, factual, autosuficiencia
carácter individual de la e., 195, 211-248, 246-247
e. y *véase* quidddad, 216-229, 246-247, 252
e. y *véase* especificidad, 229-247
e. constitutiva y e. específica o quidditativa, 221-248, 251-262, 269, 276, 299-300, 305-321, 348-351, 371
noción de e. constitutiva, 221-229, 274-276, 342; *véase también* constitutivo
e. constitutiva como inalterable, 342-362; *véase también* inalterabilidad
e. como fundante, 31, 56, 60-64, 176, 248, 263-277; *véase* fundamento
e. como principio, 18, 54-55, 67, 98, 100-101, 176, 187, 209, 273, 509-517
unidad de la e., 187, 278, 321; *véase también* unidad
primariedad de la unidad en la e., 322-342; *véase también* primariedad, anterioridad
e. y *véase* logos, 344-356
e. y *véase* talidad, 344, 357-371, 455-457, 474-481; *véase también* «de suyo»
e. como mera determinación, 457-473; *véase también* rato, existente
e. y *véase* transcendentalidad, 344, 372, 424, 455-457
carácter transcendental de la e., 456-481
estructura transcendental de la e., 481-508
función transcendental de la e., 456, 460, 485, 492, 499-501
noción transcendental de e. como idéntica a realidad, 426, 457-461, 473, 477, 479-481, 492-493
e. y *véase* constitución transcendental, 482-491; *véase también* individualidad
e. y *véase* dimensionalidad, 491-498
ee. abiertas y ee. cerradas, 499-507, 515-517; *véase también* apertura, hombre
e. intelectiva, 500-502, 505-506
e. como *véase* estructura, 512-514
e.-existencia como planteamiento inadecuado del problema de la e., 7-10; *véase también* existencia
e.-existencia clásicas en la filosofía escolástica, 94, 382-385, 387, 399-401, 403, 409, 458, 471-472
e.-existencia en el racionalismo, 62-64, 72
e.-existencia en Hegel, 42, 461
e.-existencia en el existencialismo, 5, 468, 505-506
e.-existencia como distinción ulterior a la realidad, 399-401, 458-464, 484-485
e. y meramente *véase* rato-meramente *véase* existente, 462-473
véase esenciable, esenciada, esenciación, esencialidad, necesidad esencial, notas esenciales, diferencia esencial, génesis esencial, unidad esencial, proposiciones esenciales, inesencial, momento
Esenciable:
lo e. en Aristóteles, 83-85; *véase también* naturaleza
ámbito de lo e., 100-101, 103-108, 175; *véase también* realidad, cosa-realidad
lo e. y especie, 231
meta-e., 242, 247; *véase también* meta-esenciable
Esenciación:
e. como función de la *véase* unidad, 334
e. y *véase* «de suyo», 475
véase esencialidad
Esenciada, o:
ser como e. en *véase* Hegel, 43
lo e. en Aristóteles, 83, 85-86; *véase* sustancia
la realidad e., 101, 109, 143, 147, 173-174, 175, 334, 338, 473; *véase también* realidad sustantiva, realidad simpliciter, sustantividad
realidad e. y dimensiones, 134
Esencial:
«e.» como determinación provisional de la *véase* esencia, 33, 473
Esencialidad:
e. en *véase* Husserl, 32
e. en *véase* Hegel, 53
e. y *véase* especificidad, 92
razón propia de la e., 183
e. de las notas esenciales, 188
e. como ultimidad, 195
e. del *véase* rasa, 303
e. de cada nota y *véase* unidad esencial, 334, 337, 475
véase esencia, esenciación
Espacio:
e. y *véase* notas indiferentes, 272; *véase también* ligar
e. sustantivado por Newton y Kant, 436-437
Especiabilidad, 236; *véase también* especiable, especie
Especiable:
esencias ee., 233-242, 247
véase multiplicación, meta-especiable, quiddificable, especiabilidad, especiación
Especiación:
e. del individuo, no individuación de la *véase* especie, 166
supuesto de la e., 230
e. y enclasamiento, 233; *véase también* clase
ease multiplicación, meta-especiación
Especial, 232; *véase también* específico
Especie:
e. en *véase* Aristóteles, 81-82, 88-89, 91-93, 117
e. en la filosofía griega, 254-255, 302
e. en Platón, 91, 216-217
e. en la filosofía clásica, 176-178, 216-218
e. y *véase* rasa, 180, 302
e. humana y alma en la filosofía medieval, 215
e. clásica y constitución individual, 137, 139-140
e. y *véase* individuación clásica, 155-166, 168, 170, 317
e. y esencia constitutiva individual, 220-229
e. en sentido propio, 229-247, 312, 320
e. y *véase* clase, 231-234, 239, 318, 348
e. humana, 242-243, 262; *véase también* hombre
e. y *véase* génesis esencial, 251-257
unidad de la e., 241, 305-321; *véase también* unidad, específica, quidditativa
e. y talidad, 371
véase esencia quidditativa, quidddad, eidos, phylum, específico, especiación, especiabilidad, especificidad, especiicación
Especificación:
forma especificante en Aristóteles, 92
función de e. de la esencia en la escolástica, 184-185
la esencia no es especificativa, 193
véase especie
Especificidad:
esencia como e. en Aristóteles, 80-83, 88, 92, 93; *véase también* especie, forma
qué es e., 229ss, 312; *véase también* especie
e. de los seres vivos, 240-241
e. estricta del hombre, 242
fundamento de la e., 310, 312
véase especie, esencia quidditativa, quidddad
Específico:
lo «e.» como esencia en Aristóteles, 79; *véase también* especie
e. y especial, 232
véase comunidad específica, identidad específica, contenido específico, control específico
Espectro:
e. de realidad, 390, 398
Especulación, 425; *véase también* análisis
Espíritu:
E. en *véase* Hegel, 44
transmisión del e., 261
poder no es «e.», 510
véase alma, inteligencia
Esquema:
ee. de sustantivación de la realidad, 173
e. constitutivo y *véase* phylum, 244
e. constitutivo como fundamento de la unidad de la especie, 310-314
e. constitutivo y esencia constitutiva, 317
momento de esquema y talidad, 371
véase esencia quidditativa, especie
Esse:
e. en la *véase* escolástica, 383-386
e. est percipi, 437; *véase también* idealismo empírico
e. est concipi, 437; *véase también* idealismo lógico, Hegel
e. essentiae, 63, 385, 403; *véase también* esencia
e. existentiae, 385, 403, 407; *véase también* existencia

e. logicum o copulativo en la escolástica, 384-386, 403-404; *véase* cópula, ser copulativo, logos
e. reale como transcendental en la escolástica, 384-386, 437
e. reale escolástico y realidad, 115, 389, 403-404, 408-409
e. objectivum, 392-393; *véase también* extraanimidad
véase ser, ente, realidad
«Esta», e, o:
«e.» en la aprehensión primera, 16
«e.» como *véase* individualidad física, 165-170, 138, 229-230, 281, 287, 306
«e.» como equívoco, 167, 170
momentos del «e.», 170; *véase* unidad numeral, constitución, individualidad, concreción, incomunicable
«e.» y *véase* talidad, 371
Estabilidad:
e. como *véase* solidez en función transcendental, 495-497; *véase también* dimensión
e. biológica, 173, 234, 237, 362, 364; *véase también* desgajamiento exigitivo
e. perceptiva, 393
Estabilización:
e. de la *véase* materia, 172
Estado:
e. absoluto y e. constructo, 289, 334
qué es e. constructo, 289-290
e. constructo y unidad de la esencia, 290-293, 324, 334, 354-356, 474; *véase también* constructividad, constructo
e. constructo y realidad «talificante», 358-359; *véase también* talidad
Estar:
«e.» y ser», 130
«e.» de la inteligencia en la cosa, 118, 447
«e.» en comunidad, 309
«e.» presente de la realidad, 446-447
«co-e.» del hombre en la cosa y en la realidad, 447
e. siendo como *véase* dimensión, 130-131, 136, 142, 147, 157, 495
e. siendo y *véase* duración, 497
e. siendo y darse del ser en *véase* Heidegger, 442, 445, 447
Estimulidad:
e. como *véase* formalidad, 413-414, 458
véase estímulo, cosa-estímulo
Estímulo:
e. como *véase* formalidad, 115-116, 391-392, 457
e. y *véase* inteligización de la animalidad, 173
e. y *véase* desgajamiento exigitivo, 363
e. y *véase* extraanimidad, 392-394
e. y *véase* inteligencia sentiente, 413-414
e., realidad y ser, 446
ee. y *véase* esencia cerrada, 504
véase cosa-estímulo, estimulidad
Estructura:
problema de la e. radical de la realidad, 6, 37, 87
eidos estructural de la realidad, 30, 31
e. de la razón humana en Hegel, 37, 46
e. del logos y e. de la realidad en Aristóteles, 86-87
sustantividad como e., 87
e. de actualización, 120, 123, 125
e. de la realidad simpliciter y dimensiones, 134, 135, 498
constitución como e. primera de la cosa, 137, 188
descripción estructural de la realidad, 162-163, 188
vida como e. básica, 172
respectividad como e., 181, 335
condición y e. formal de la cosa, 198
e. del mundo, 201, 259, 262
e. de la esencia en la concepción clásica, 215
función estructurante de la esencia, 92-93, 100, 225; *véase también* función
función estructurante de la quiddidad, 223
e. de lo real y punto de vista predicativo, 224
e. de lo ideal y especie, 230
e. lineal del tiempo cristiano, 255
e. de la realidad y metafísica, 276
e. de la coherencia individual y desgajamiento, 318
ee. del lenguaje y realidad, 345-346, 354-355, 413
e. entitativa de la talidad, 363, 365, 370
e. del yo en el idealismo transcendental, 375
e. transcendental como e. interna, 417-418; *véase tambín* orden transcendental
e. transcendental y función transcendental, 424-426, 432, 454, 455-456, 481, 508
e. transcendental, realidad, mundo y ser, 432, 437

e. transcendental de la esencia, 481-507
e. única sentir-inteligir, 506-507
esencia como «e.», 512-514
esencia como principio estructural, 516-517
véase momento estructural, sistema, constructividad, constructo, clausura
Eternidad:
e. de las especies en la filosofía griega, 254-255
realidad eterna, 436; *véase también* Dios
e. y *véase* duración, 497
véase tiempo
Eterno retorno, 255; *véase también* eternidad, tiempo
Eudemo, 325; *véase también* Parménides
Eventualidad, 516-517; *véase también* suceso, historia, res eventualis, evo
Evo, 497; *véase también* tiempo, eternidad
Evolución:
movimiento evolutivo, 171-173
e. como *véase* originación de esencias por *véase* meta-especiación, 256-257
la especie humana como término de la e., 262
véase génesis, generación, desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica, mutación
Ex:
e. y *véase* exigencia, 331
e. de la esencia como algo «autoplasmado», 492-495, 498; *véase* exterioridad, exigencialdad
véase ex se
«Exceder», 502; *véase también* apertura
Exigencia:
e. y *véase* dominancia de la unidad, 328-331, 342; *véase también* primariedad
e. y *véase* constructividad, 356
e. y *véase* talidad, 360, 365-366
Exigencial:
actualidad e., 332-333; *véase también* actualidad
unidad e., 333, 338-339; *véase también* unidad, primariedad, dominancia
Exigencialidad:
e. tiene carácter de acto, 339
e. tiene carácter entitativo, 342
véase exigencia
Exigir, 329-331; *véase también* exigencia
Exigitiva, o:
conformación e., 240
desgajamiento e., *véase* desgajamiento
Existencia:
véase esencia-existencia, existente
e. y *véase* suficiencia de la sustantividad, 154-155; *véase* per se, perseidad, a se, aseitas
e. de un ente inteligente y volente en la razón formal del ente, 422
e. como *véase* extraanimidad en la escolástica, 348, 384, 390
e. y realidad, 389-403, 419
e. y *véase* Da-sein, 439
e. en el *véase* existencialismo, 468, 505-506, 5
Existencialismo:
e y Husserl, 5
esencia humana como *véase* «suceso», 209
anterioridad de la *véase* existencia, 468, 505-506
véase Heidegger, suceder
Existente:
distinción meramente rato-meramente existente, 464-473; *véase también* rato, esencia-existencia, existencia
Existir:
e. y *véase* hecho, 204-205
e. y verbos de realidad, 407
véase existencia
Expansión:
especie como «e.» del individuo, 168
véase individuación, contracción
Experiencia:
e. de sustantividades simples, 147
e. en el *véase* idealismo transcendental, 376; *véase también* Kant
e. de la *véase* caducidad, 469-470
Expresión:
unidad e.-mente, 345
flexión lingüística como e. de la realidad subjetual, 354
ens y res como meras ee. en la escolástica, 418
véase lenguaje
Ex se
«de suyo» como un e.s., 399, 460; *véase* «de suyo»
esencia como e.s., 466
véase a se, per se
Exterioridad:
e. como momento transcendental del «de suyo», 493-495, 508
véase dimensionalidad
Exteriorización:
e. en *véase* Hegel, 42
e. no es *véase* exterioridad, 493

Extinción:
e. de especies, 255; *véase también* especie, evolución
Extra, 493; *véase también* exterioridad
Extra animam:
esse e.a. en la escolástica, 384, 392-393
véase extraanimidad, existencia
Extraanimidad:
existencia como e. en la escolástica, 389-390
realidad no es e., 392-393, 402
Extracto:
esencia como «e.» de la cosa, 178-179
Extra-objetividad, *véase* extra-objeto
Extra-objetivo:
objetivo y e.o en la escolástica, 392-393
véase extraanimidad

Facticidad:
f. y esencialidad, 32
véase fáctico, factual, factitito, factum
Fáctico:
f. y *véase* factual, 208-209
véase facticidad, factitivo, factum
Factitivo:
carácter f. del *véase* sido, 338-339
véase factual, fáctico, factum, facticidad
Factual:
condición metafísica f., 195, 208, 211, 213
véase condición metafísica, factum, hecho, absoluto
Factum:
lo esencial como puro f., 209, 248
véase factual, hecho
Facultad:
inteligencia como «f.», 61
inteligencia como f. en la escolástica, 386
inteligencia como «f. de realidad», 416
aprehensión no es acto de una f., 451
véase inteligencia
Fecundidad, 241; *véase también* génesis, generación, interfecundidad
Fenómeno:
objeto fenomenal, 31
f. físico y descripción no predicativa, 162
f., luz y mundo, 434
véase Kant, experiencia, objeto
Fenomenología:
f. en *véase* Husserl, 27, 28
f. y *véase* intencionalidad escolástica, 445
f. y Heidegger, 452
Fiat:
f. creador y realidad física, 49
véase creación
Filética, o:
unidad f. 315-320; *véase también* unidad de la especie
transmisión de caracteres ff., 240
esquema f., 312; *véase también* esquema constitutivo
véase phylum, especie
«Filetizable», 236; *véase* multiplicable
Filetización:
f. y unidad coherencial, 318
véase phylum, unidad de la especie, esquema constitutivo
Filosofía:
f. y *véase* cristianismo, 200
concepto filosófico y biológico de especie, 244
conocimiento filosófico y positivo, 245, 190
véase filosofía presocrática, filosofía griega, filosofía clásica, filosofía india, filosofía medieval, escolástica, filosofía moderna, idealismo transcendental, filosofía actual, metafísica
Filosofía actual:
f.a. y esencia, 4-5
f. a. y lo *véase* físico, 11
f.a. y *véase* mundo, 428
véase Brentano, Husserl, Heidegger
Filosofía antigua, 11; *véase también* filosofía griega, filosofía clásica
Filosofía clásica:
el problema de la *véase* individuación, 167-168
la cuestión del ente posible, 202
su idea de fundamentalidad, 265
su idea de esencia, 216-220, 275, 467
el problema de la *véase* inalterabilidad de la esencia, 250-252, 257
su idea de unidad, 282-283, 293-294, 307-308; *véase también* unidad esencial
el logos predicativo, 347
idea de *véase* orden transcendental, 327, 373, 383
clásicos y negación de la distinción real esencia-existencia, 472
véase escolástica, filosofía medieval
Filosofía griega:
idea de *véase* naturaleza, 11, 77, 106-107
idea de *véase* mundo, 199-200
idea de *véase* potencia, 202, 515
idea de *véase* tiempo, 254-255
idea de *véase* esencia, 301-305
lenguaje en los griegos, 345

idea de sistema, 426
origen de nuestro saber, 511
véase filosofía presocrática, Anaximandro, Parménides, Platón, Aristóteles
Filosofía india:
su idea de esencia, 179-180, 300-305, 312
f.i. y *véase* «de suyo», 399
véase rasa
Filosofía medieval:
idea de *véase* verdad, 64, 100
idea de *véase* objetividad, 70; *véase también* extra-objetivo
problema de los *véase* universales, 93, 94
origen del problema *véase* esencia-existencia
suficiencia y *véase* existencia, 154
f.m. y *véase* metafísica intramundana
especie y almas, 215
idea de eternidad, 255
idea de *véase* orden transcendental, 376
unidad inteligencia-inteligido, 444
véase escolástica, filosofía clásica, Tomás, Soto, Averroes
Filosofía moderna:
f.m. como *véase* idealismo transcendental, 373
f.m. y *véase* impresiones sensibles, 414
véase racionalismo, Descartes, Spinoza, Leibniz, Newton, Kant, idealismo, Hegel, Husserl, Heidegger
Filosofía presocrática:
como filosofía arcaica, 304
idea de «de suyo», 395
véase Anaximandro, Parménides
Filosofía tradicional, *véase* filosofía clásica
Filosofía usual, *véase* filosofía clásica
Finitud, 46; *véase también* infinitud, caducidad
«Firmeza», 129; *véase también* solidez, dimensión
Física (ciencia):
la f. y lo *véase* físico, 11
leyes ff. y sustantividad, 162-163
f. cuántica, 166
f. de *véase* Newton y *véase* Leibniz, 510
véase ciencia
Física, o:
qué es lo f., 11-13
punto de vista «f.» y logos conceptivo, 8, 88-89, 189, 219, 349-351, 367
esencia como momento f. de la cosa real, 10, 80, 100, 176-80, 183, 186, 193
esencia f. y esencia metafísica, 73, 177-178, 276, 351
lo f. como lo metafísico por excelencia, 276, 292
esencia f., 219-222; *véase también* esencia constitutiva
concepción hegeliana y realidad f., 36, 48-49, 53
la actualización es f., 29; *véase también* actualización
realidad f. y estar, 130
constitución como algo f., 137
posición como carácter f., 145-146, 157
moral como algo f., 161
multiplicación como proceso f., 233
concepto «f.» de especie, 235
índole f. de la unidad esencial, 299-305; *véase también* unidad
subsistema f., 314; *véase también* subsistema
necesidad f., 331; *véase también* necesidad
véase naturaleza, realidad, «de suyo»
Fisonomía:
f. y esencia física, 177-179
f. y alteración, 253; *véase también* inalterable
f. y *véase* unidad formal, 307, 316
Flexión:
f. nominal y *véase* estado constructo, 289-290, 353-355
véase lenguaje, logos
Forma:
«f.» aristotélica en Hegel, 52
f. en Aristóteles, 12, 78-80, 92, 177, 255, 260, 313, 512-513
ff. mentales, 345-346; *véase* mentalidad
f. nominal, 353; *véase también* frase nominal, logos nominal
ff. a priori en *véase* Kant, 375
Formalidad:
carácter de la realidad como f., 114-115, 372, 434, 437
f. de realidad y f. de estímulo, 115, 391-393, 413-415, 457-458
f. del «de suyo» y *véase* esencia-existencia, 401
f. y *véase* contenido, 415, 457, 470
f. previa al *véase* pensar, 437
f. de realidad y *véase* transcendentalidad, 457-458
véase carácter de realidad
Formalismos, 278
Formalización, 393-394; *véase también* formalidad, inteligencia

Forzosidad:
la esencia no es f., 57
f. y realidades de hecho, 197
f. lógica y f. natural, 188, 223
f. disyuntiva, 431
véase necesidad, fuerza
Frase nominal:
f.n. y *véase* logos nominal, 353
f.n. no es la elipsis de un ser sobreentendido, 407-408; *véase también* ser copulativo
Fuente:
la realidad divina como f., 53
la unidad no es f., 144, 335
Fuerza:
f. en términos de sustantividad, 161-162
f. como interpretación de la realidad, 510-511
véase poder
Fulgor, *véase* brillo
Función:
problema de la f. primaria de la *véase* intelección, 346
f. deíctica y f. de la *véase* aprehensión simple, 16, 353
concebir como f. ulterior de la *véase* inteligencia, 64-65, 392, 450
f. estructurante de la esencia, 92-93, 100, 225
f. individual constitutiva de la esencia, 177, 181-186, 193, 211
f. de la esencia constitutiva, 316-317, 320
f. fundante de la esencia, 265-268, 271, 274; *véase también* determinación funcional
«f. de puntos», 266
«f. uniforme y multiforme», 274
f. estructurante de la quiddidad, 223
f. de la esencia en la escolástica, 182-183
función originante de la sustancia, 267
f. de la «unidad formal», 308
f. de la unidad esencial, 334
f. de las notas en *véase* sistema, 144
ff. de la física son ff. analíticas, 163
cada cosa en f. de las demás en la *véase* respectividad, 426-427
f. de entorno luminoso, 448, 449; *véase también* función transcendental
Función talitativa:
f. de «talificar» de las notas, 359
f.t. y *véase* función transcendental, 456, 475-477
Función transcendental:
qué es, 425, 454, 455-456
f.t. y función talitativa, 456, 475-477
f.t. y propiedades o caracteres transcendentales, 421, 422, 424-425, 429, 453-454, 457, 460-461, 481, 491, 508
f.t. y *véase* estructura transcendental, 425-426, 432, 454, 455-456, 481, 508
f.t. de unum, 421
f.t. del aliquid, 422
f.t. de la inteligencia y voluntad, 424
f.t. del cosmos, 428-429, 436; *véase también* mundo
f.t. de la cosa real, 436; *véase también* ser
f.t. de la esencia, 456-457, 460, 476, 479-481, 485, 492, 499-501; *véase también* «de suyo»
f.t. de la *véase* caducidad, 463-464, 469, 472; *véase* limitación, rato
f.t. de la *véase* clausura cíclica, 484-485, 500
f.t. de la constitución, 487
f.t. de la individuidad, 490; *véase también* individualidad
f.t. y dimensionalidad, 491
f.t. de la riqueza, 495
f.t. de la solidez, 495-496
f.t. del estar siendo, 497
f.t. y tipicidad, 499
f.t. de la esencia cerrada, 499
f.t. de la esencia intelectiva, 500-501; *véase también* apertura
Fundada, o, *véase* notas fundadas, inesencial
Fundamentación:
tipos de f., 272-273; *véase también* fundamento
f. de la diferencia «de suyo»-«suyo», 485
Fundamentalidad:
f. de la esencia en *véase* Hegel, 41-42, 273
f. y *véase* condición metafísica, 198-199
f. en la filosofía clásica, 265
f. como sentido en Husserl, 269
f. como *véase* determinación funcional, 269
estructura de la f., 272-274
véase fundamento
Fundamento:
esencia como f. en *véase* Husserl, 27
f. en *véase* Hegel, 41-42, 273
esencia como f. en el *véase* racionalismo, 60, 64-65, 72, 99
idea de f., 264-265, 187; *véase también* determinante funcional, determinación funcional, fundante
f. y *véase* condición metafísica, 196-199, 202-203, 205-206

f. de la distinción esencia-existencia, 8, 462, 469; *véase también* limitación transcendental
f. de la *véase* verdad, 112-113, 116
sustantividad como f. de la subjetualidad, 160
f. de la unidad quidditativa, 307-312, 316
realidad, f. de la naturaleza, 396
f. de la «relación» y *véase* respectividad, 287
respectividad, f. del ser sustantivo, 434-435
véase fundante, fundamentalidad, determinación funcional
Fundante:
esencia como f. de la sustantividad, 194, 264-274
véase fundamento, determinante funcional, determinación funcional, fundamentalidad
Futuro, 436; *véase también* tiempo

Galileo:
su idea de *véase* naturaleza, 106-107
Generabilidad, 318; *véase también* generación
Generación:
g. y corrupción en Aristóteles, 77, 88, 260; *véase también* naturaleza
g. no es sin más *véase* multiplicación, 240-241
g. no es repetición, sino constitución genética, 252-254
g. en los griegos, 254-255
la evolución no es «g. equívoca», 256-257
g. y unidad de la especie, 310-318
g. y llegar a ser, 433; *véase también* gígnesthai
véase génesis, subsistema generador
General, 232; *véase también* genérico
Generante:
gg. y *véase* generación, 240, 311
totalidad de los gg. y especie, 243
génesis como acto del g., 252; *véase también* génesis
notas gg., 314
Genérico, 232; *véase también* generación, especie
Género:
g. y *véase* diferencia en la definición y en la metafísica clásicas, 81-82, 217, 228-229, 243, 267, 327, 349-351, 367-368
g. supremo en *véase* Platón, 326
g. supremos del ente en la escolástica, 387
véase definición
Génesis:
en qué consiste, 251-254
«g. esencial» y *véase* evolución, 256
g. constituyente y g. quiddificable, 258-259
g. esencial y transformación sustancial, 259-260
g. esencial y *véase* impulso indiferenciado, 261
véase generación
«Genitivo»:
carácter «g.» de las notas, 289-290
véase «de», estado constructo, sistema
Genotipo, 137, 241; *véase también* esencia quidditativa
Gewesen:
g. hegeliano, 42, 342
véase Hegel, sido
Gígnesthai, *véase* devenir
Goedel, 66; *véase también* incontradicción
Grado:
g. de realidad actualizado en las *véase* dimensiones, 133, 142
g. de realidad y dimensiones transcendentales, 498
g. de *véase* posibilidad, 203
la *véase* clausura cíclica admite gg., 370
Griegos, *véase* filosofía griega
Grupo:
g. natural, 232; *véase* clase natural
especie como grupo de notas trasmisibles por interfecundidad, 243, 246, 312
unidad quidditativa no es «mero g.», 314
esencia como g. de notas en orden a la talidad, 359-360
Gustativa:
intelección g., 180

Haber:
«h.» antes de la producción, 72
h. y ser, 112, 320, 324
«h. de tener» y *véase* necesidad esencial, 107, 109-110
«Hacer»:
«h.» de la *véase* unidad esencial, 332, 333, 338-339
véase primariedad
Hacerse cargo, 447; *véase también* situación, realidad
«Hacia»:
«h.» y *véase* intencionalidad, 25
pensar «h.», 48
el yo no consiste formalmente en «ir h.», 380, 382

adherencia como «dirección h.», 478
Hecho:
h. en *véase* Husserl, 23-24, 27, 30, 31
qué se entiende por h., 196-197, 204-205 ; *véase también* condición metafísica
esencia como h. absoluto, 209, 213; *véase también* factum, absoluto
h., esencia cerrada, y esencia abierta, 515-517
véase suceso
Hegel:
sus ideas sobre la esencia, 36-58, 94, 100, 273
H. y la esencia-existencia clásicas, 41-42, 461-462
repliegue e interiorización, 38-44, 54, 206, 273, 494-495
intelección como *véase* posición, 41, 43-45, 113
idea de esencial e inesencial, 39, 54-55, 99, 268-269
idea de *véase* apariencia, 40-41, 51, 397
«sido» y gewesen, 54, 340-342; *véase también* sido
sus ideas sobre el *véase* ser, 36, 38-43, 45, 47-54, 57, 196-197, 268, 273, 436-437
su parentesco con Aristóteles, 494; *véase también* dentro
lo *véase* quiescente, 39, 496
véase idealismo, filosofía moderna
Heidegger:
anterioridad de las cosas-sentido, 105
su idea de lo transcendental, 411-412
su idea de mundo como *véase* bosquejo, 428
su idea de ser, 438-453
véase filosofía actual, filosofía moderna, existencialismo, desvelación, comprensión, ser
Hén, 322; *véase también* uno
Hilemorfismo, 512-513; *véase también* forma
Hilo conductor:
verdad real como h.c. de la estructura de la realidad, 120, 127
Hipótesis:
h. y ley natural en *véase* Husserl, 23-24
Historia:
realización histórica en el *véase* existencialismo, 5
h. de la filosofía, 11
propiedades históricas, 137
curso histórico de las mutaciones, 234
«h. natural» y *véase* evolución, 256
historicidad del Da-sein, 440
h. de la metafísica y distinción real esencia-existencia, 472
res histórica y posibilidad de la h., 516-517
Hombre:
tipo especial de sustantividad, 159-161, 242-243, 295
h. como individualidad, 139-141, 166, 169-170, 242
h. como especie, 242-243, 306
h. y *véase* sensibilidad, 281, 288
h. y *véase* animal, 153-154, 245-246, 221, 262, 364
h. definido como animal racional, 242, 266, 18, 221, 228, 322, 349-350, 252
h. y *véase* inteligencia, 68, 173, 391-392, 413-416, 451-452, 506-507
rodeo por la irrealidad, 108
actitudes en la intelección, 131-132
animal de realidades, 452, 507
h. y corporeidad, 298
h. como talidad de quimismo e inteligencia, 362-366, 369; *véase también* quimismo, desgajamiento, sensibilidad
h., hecho y suceso, 204, 209, 502-503, 514-517; *véase también* suceso
h. y *véase* «de suyo», 399-400
h. en *véase* Heidegger, 428, 438-439, 441
h. y prioridad de la existencia, 505
h. y *véase* temporeidad, 447
h. y *véase* intimidad, 492-493
h. como *véase* esencia abierta, 502-507
h., persona, personalidad, 504-505, 507
véase persona, personalidad, vida, humana, posibilidad, sensibilidad, viviente, sujeto, yo, inteligencia, racionalidad, esencia abierta, ser vivo
Homonimia, 240; *véase también* causalidad paradigmática
Horizonte, 428; *véase también* posibilidades, bosquejo
Humana, o:
razón h., 37, 45-46, 48; *véase también* razón
realidad h. y *véase* condiciones metafísicas, 204
sustantividad h. y determinación funcional, 266
sensibilidad h., 279-281, 288-289; *véase también* sensibilidad, sensitividad
vida h. y *véase* cosas-sentido, 291; *véase también* vida, posibilidades
véase hombre

Humanidad, 254; *véase también* hombre
Husserl:
disociación esencia-sustancia, 5
su idea de esencia, 23-32, 100; *véase también* sentido
anterioridad de las cosas-sentido, 105
especie como unidad ideal, 229
lo inesencial, 269
H. y la idea de lo transcendental, 373-375; *véase también* idealismo transcendental
véase fenomenología, intencionalidad
Hypokeímenon:
la sustancia como h. en Aristóteles, 3, 85
la esencia no es h., 159, 192-193, 264
véase sustancia, sustancialidad, subjetualidad, sujeto, Aristóteles

Idea:
la I. en *véase* Hegel, 44-45, 52-53; *véase también* Dios
ii. divinas en el *véase* racionalismo, 59, 63-64, 255; *véase también* concepto objetivo
Ideación:
la *véase* Idea como i. en *véase* Hegel, 52
i. no es la índole formal de la intelección, 113; *véase también* actualización
Idealidad:
i. y *véase* transcendentalidad, 376, 382, 389
véase idealismo transcendental
Idealismo:
i. de la esencia, 4; *véase también* Hegel, racionalismo
i. en *véase* Hegel, 49-50, 94
i. transcendental, 373-382, 388-389, 438; *véase también* Kant, Husserl
i. empírico e i. lógico, 437
las tesis de Heidegger no son un i., 442
Idealización, 229; *véase también* Husserl
Identidad:
i. en *véase* Hegel, 41, 48
i. y especie en Aristóteles, 88
i. y unidad ideal de Husserl, 229-230
i. específica y esencia constitutiva individual, 222, 226
i. clásica y *véase* mismidad, 250, 257
i. de esencia y existencia divinas en la escolástica, 466-467
i. de esencia y realidad, 458, 459, 460
Igualdad genética, 311, 313
Iluminación, *véase* luminidad
Ilusión:
i. subjetiva y *véase* apariencia, 397-398
i. y realidad para Husserl, 26
Impetu:
sujeto como i. en el *véase* existencialismo, 5
Impresión:
ii. sensibles en la filosofía moderna, 376, 414-415, 437
i. de realidad y *véase* intelección, 415-416
i. de realidad y caducidad, 470
i. de realidad y *véase* apertura, 452, 506-507
véase sentir, aprehensión, sensibilidad, inteligencia, intelección
Impulso:
la *véase* evolución no es i., 261
In:
i. en el ex como momento del «de suyo», 494
respectos formales del i., 498
véase interioridad
Inalterabilidad:
carácter de las notas de la esencia, 249-250; *véase también* mismidad
identidad de contenido y *véase* génesis, 251, 257-259
véase inalterable
Inalterable:
contenido i. de la esencia, 195, 249, 262, 263
véase inalterabilidad, mismidad
Incomunicabilidad:
i. y *véase* «suyo», 484-486
véase incomunicable
Incomunicable:
realidad i., 170, 484
existencia i., 484-485
véase incomunicabilidad
Incomunicación, 146; *véase* incomunicabilidad
Incontradicción:
posibilidad como incontradictoriedad en el *véase* racionalismo, 61
dificultad de esta idea, 65-67; *véase también* contradicción
i. y *véase* solidaridad de las notas, 280-282
Independencia:
i. del *véase* medio, 172-173
i. en el estímulo y *véase* prius, 381, 394, 446
las notas esenciales no son independientes, 280-281
ser, independiente de la intelección, 410

India, *véase* filosofía india
Indiferencia:
i. del *véase* ser en *véase* Hegel, 38, 196-197, 268-269
i. contextural, 268
qué es la i. de las notas, 271-272
Indiscernible:
ii. y *véase* singularidad, 167
véase Leibniz
Individuación:
compuesto sustancial individuado en *véase* Aristóteles, 79
i., momento de la cosa, no principio, 137-138
crítica de la idea clásica de i., 165-169
momentos individuantes en *véase* Aristóteles, 269
véase individualización
Individualidad:
en qué consiste, 137-141
i. y *véase* sustantividad, 164-174
i. y *véase* singularidad, 138-141, 166-167, 213-215, 224, 236, 487
i. no es *véase* individualización, 184
i. y *véase* individuo, 212-213; *véase también* esencia constitutiva, especie
i. y *véase* cuasi-individualidad, 172, 239-240
i. y mera repetición, 252-253
i. y *véase* comunidad en Aristóteles, 306
i. transcendental, 486-490; *véase también* constitución transcendental
i. y *véase* individuidad, 490
véase individuo, función individual de la esencia, esencia constitutiva, individuación, individualización
Individualización:
qué es, 165
individualidad no es i., 184
la esencia individual «individualiza» las notas ulteriores, 489-490
véase individuación, función individual de la esencia
Individuidad:
i. y *véase* individualidad, 490
la esencia cerrada como i., 503-504
Individuo:
ii. y especie en Aristóteles, 88, 90-92
i. y *véase* singularidad, 138-141, 487
i. como *véase* sistema de notas, 144
i. y *véase* individuación clásica, 165-170
i. y esencia en *véase* Tomás y Suárez, 184-185
i. y *véase* individualidad, 212-213; *véase también* esencia constitutiva
i. y *véase* esencia constitutiva individual, 211-219, 221, 227; *véase* diferencia esencial
i. y *véase* especie, 221, 227, 241-242, 236, 371; *véase también* esencia constitutiva
ii. y tiempo en los griegos, 255
ii. y *véase* unidad específica, 306-309, 311, 313, 316, 318-319; *véase también* esquema constitutivo, respecto coherencial, phylum
conocimiento del i., 352
i. de infinitas notas en *véase* Leibniz, 366
momentos del i., 170, 483-484
i. transcendental y concreción, 484, 489-491; *véase* constitución transcendental
véase individualidad, individualización, individuación, «este», especie
División:
indivisibilidad del eidos en Platón, 217
unidad como i. en Aristóteles, 282
unum como mera i. en la escolástica, 420-421
lo positivo de la i. escolástica, 483, 484, 488; *véase también* constitución transcendental
véase división
Índole:
determinación de la í. de cada nota, 267, 270-271
modo de aprehensión e í. de las cosas, 393
Inesencial:
el problema de lo i., 33, 99, 101, 474
lo i. en *véase* Hegel, 39, 54-55, 99, 268-269; *véase también* indiferencia
lo i. en *véase* Aristóteles, 78, 80, 99, 269; *véase también* accidental, accidentes
diferencias ii., 224; *véase también* diferencia esencial
lo i. y *véase* alteración, 251
las notas ii. son fundadas, 268-269, 477-478
lo i. como adherencia, 478-479
lo i. como reificado, 479-481
véase esencia
Inespeciabilidad, 236; *véase también* inespeciable
Inespeciable:
esencias ii., 236-237, 242
véase especiable, meta-especiable, multiplicable
Inespecifica:
la impresión de realidad es i., 416
véase impresión de realidad

Infinitud, 46, 49; *véase también* finitud
«Infundado», 269; *véase también* notas infundadas, notas esenciales
Inherencia:
unidad de i., 293-294, 296, 478
inherencia y *véase* coherencia, 298, 478
véase inhesión, sustancia
Inhesión:
i. y *véase* dimensiones, 125-127
i. y descripción de la realidad, 161-162
véase inherencia, sustancia
Inmediatez, 38; *véase también* Hegel, ser
Inmutabilidad:
i. y *véase* inalterabilidad, 257
esencias inmutables de griegos y medievales, 254-255
Innovación:
i. y *véase* combinación funcional, 150
i. y *véase* evolución, 256
ii. del idealismo, 378-379
Instauración, 502
Insuficiencia:
i. como razón formal de lo *véase* insustantivo, 164
véase suficiencia
Insustantiva, o:
sustancias ii., 156-157
razón formal de lo i., 164
lo i. y lo *véase* constitutivo, 190
véase sustantividad
Integridad:
la cosa como i. primaria, 152
i. del mundo material, 171
Intelección:
i. de la esencia, 7
ii. como algo físico, 11-12
i. pensante, 17
i. en el idealismo, 52-53, 58; *véase también* Hegel
i. y *véase* verdad real, 112-132
i. ulterior, 131
tipos de i., 131-132
i. gustativa, 180
i. y *véase* lenguaje, 346
i. y *véase* objetualidad, 382
i. sentiente, 391, 415, 417, 506-507; *véase también* sentir
i. de realidad y «ser», 406-408, 410, 450-451; *véase también* ser, cópula, logos, Heidegger
realidad como «carácter» primero en la i., 413
i. y *véase* impresión de realidad, 414-415, 452, 506
i. y *véase* caducidad, 470
véase inteligencia, actualización
Intelectiva:
esencia i., 500-502, 505-506; *véase también* esencia abierta
Inteligencia:
i. y lo físico, 12
i. en el *véase* idealismo, 37, 45-51; *véase también* razón, Hegel
i. y realidad, 58, 392-294; *véase también infra*
i. y lo objetivo, 61
i. y técnica, 83
i. concipiente, 64-65, 392, 416
i. y *véase* verdad, 64-65, 112-119, 408; *véase también* actualización
i. del hombre y diferencia con el animal, 153-154, 173, 245, 364; *véase también* desgajamiento, estímulo
i. y *véase «yo» del* idealismo transcendental, 380
i. en la *véase* escolástica, 383, 386, 389, 390-391; *véase también* concebir, facultad, inteligencia concipiente
i. y *véase* «de suyo», 394-395
unidad exigitiva de i., sensitividad y quimismo, 365, 369
i. y *véase* sensibilidad, 413-414
i., realidad y *véase* ser, 410
i. sentiente y *véase* impresión de realidad, 414-417, 451-452, 506-507
i. sentiente y *véase* idealismos, 437
función transcendental de la i., 423-424, 501
unidad de la i. y de lo inteligido, 443-445
i. y *véase* conceptos reducidos, 464; *véase también* rato, existente
i. y *véase* apertura, 500-542, 452
véase intelección, formalización, formalidad, independencia, prius, logos
Inteligente, *véase* ente inteligente y volente
Inteligible:
primer i., 416; *véase también* inteligencia
Inteligir:
i. la cosa en su *véase* fundamentalidad, 199
véase inteligencia, fundamento, condición metafísica
Inteligización, 173; *véase también* inteligencia
Intención:
«ser-i.-de», 29; *véase también* Husserl
intelección no es i., 113
i. afirmativa y realidad, 405-406, 412
intencionalidad no es correlación «en i.», 445

véase intencional, intencionalidad
Intencional:
i. y físico, 11-12
correlación i., 25, 29, 113
véase intencionalidad, intención
Intencionalidad:
i. en *véase* Husserl, 25-26, 28
i. y estructura transcendental, 375
i. escolástica, 445
véase fenomenología, intención, intencional, Brentano
Intentum, 25; *véase también* intencionalidad
Interdependencia:
i. como carácter del *véase* sistema sustantivo, 144, 146, 151
notas esenciales interdependientes, 281; *véase también* solidaridad
Interfecundidad:
i. y *véase* especie, 243-244
véase fecundidad
Interioridad:
i. en *véase* Hegel, 39-40, 42
i. como carácter transcendental del *véase* «de suyo», 492-493, 495, 508
véase interiorización, in
Interiorización:
i. en *véase* Hegel, 42, 44, 494-495
véase interioridad
Intimidad, 493; *véase también* interioridad
Intraanímico, 390; *véase también* ente de razón
Intramundana, o:
metafísica i., 201, 210; *véase también* metafísica
esencia i., 257, 261, 514-515
universalidad i. del proceso genético, 262
realidades ii. y *véase* caducidad, 463
transcendental i., 467; *véase también* transcendental disyunto
existir i., 468
Intuición, 229; *véase también* Husserl
Intus, 492; *véase también* interioridad
Invariable:
inalterable como i., 252, 254
véase inalterable, alteración
«Ir»:
«i.» hacia el *véase* no-yo y realidad en el idealismo transcendental, 378, 380, 382
Irreal:
ente i., 384
lo i. en la *véase* escolástica, 390
el estímulo no es i., 393
lo i. y la *véase* apariencia, 398
véase arreal, irrealidad
Irrealidad:
hombre e i., 108
i. y *véase* ente de razón, 396
véase irreal, arreal
Irreductibilidad:
i. de la *véase* inteligencia, 245
sentir e inteligir como irreductibles, 414
véase inteligencia
Irrepetible:
toda *véase* individualidad es i., 167
véase singularidad

Juicio:
j. y *véase* ser, 406
véase logos, afirmación, ser copulativo, intención afirmativa
Jupiter auriga, 397

Kant:
K. como racionalista, 59; *véase también* racionalismo
su idea de *véase* naturaleza, 106
su idea de unidad como síntesis, 283
su idea de lo transcendental, 373-382
su distinción de ser y realidad, 441, 453
su «en sí», 501; *véase también* «en sí»
sustantivación del espacio-tiempo, 437
su idea de intelección, 374-376, 507
véase idealismo transcendental, objeto
Kath'autó:
k. aristotélico, 76, 93, 208, 348
unidad k. en Aristóteles, 294-295
véase per se, por sí, autosuficiencia
Kath'ékaston, 488; *véase también* «cada cual»
Khorismós, 313; *véase también* Platón
Klein, 163; *véase también* matemática
Koebe, 163; *véase* matemática

Legómenon:
realidad como l., 8, 68, 86, 94
véase Aristóteles, logos
Leibniz:
L. como racionalista, 59; *véase también* racionalismo
L. y la causación divina, 63
L. y Aristóteles, 86
su idea de verdad, 99-100
los «indiscernibles», 167
actividad sustancial como vis, 339-340, 512
individuo de infinitas notas, 366
idea de fuerza, 510

véase filosofía moderna
Lengua:
ll. y nombres de cosas, 353
ll. indoeuropeas y expresión de la realidad, 289, 355, 407
ll. semíticas y *véase* estado constructo, 289-290
véase lenguaje, logos
Lenguaje:
l. usual y esencia física, 178-179, 180
l. y *véase* mentalidad, 345-346
l. y espejismo de la descripción predicativa, 161
l. y *véase* estado constructo, 354
l. y distinción ser-realidad, 433
véase lengua, logos
Ley:
l. natural y l. esencial en *véase* Husserl, 23-24, 26, 30
naturaleza como ll., 106
ll. de Newton, 162-163
véase naturaleza, ciencia, física
Liberación:
l. de funciones en el ser vivo, 364-365
véase desgajamiento, inteligización
Libertad:
qué es, 203-204
véase condición metafísica
Limitación:
l. del *véase* concepto, 46
l. como *véase* co-limitación, 367
l. transcendental, 463-464
l. transcendental y *véase* reductos, 464-473
véase caducidad
Lingüística, 407; *véase también* lengua, logos
Lógica (la):
l. y metafísica en *véase* Hegel, 37, 47
l. y metafísica en el racionalismo, 63
l. y metafísica en Aristóteles, 255
las tres limitaciones de la l. predicativa clásica, 347, 353
manuales de L., 347, 350
véase logos, definición
Lógica, o:
verdad l., *véase* verdad
devenir l., 57-58; *véase también* devenir
forzosidad l. y natural, 188; *véase también* forzosidad
precisión l. y hecho, 196
la *véase* apariencia no es algo meramente «l.», 437
idealismo l., 437; *véase también* idealismo, Hegel
véase logos, Lógica, logicismo, esse logicum, ser copulativo
Logicismo:
especie física y l. metafísico, 232
véase Lógica, definición, logos
Logos:
l. predicativo clásico y el problema de la esencia, 7-9, 161, 344, 347-356
primacía de la vía del l. en *véase* Aristóteles, 76-78, 80, 82-83, 86-88, 93, 347
verdad del l. y verdad ontológica, 34; *véase también* verdad lógica
l. y contradicción, 68
l., tékhne y primariedad de la unidad esencial, 322-323
l. nominal, 353, 355
l. ante-predicativo, 353
l. y *véase* limitación, 471
véase lógica, lenguaje, definición
Lugar, 272; *véase también* espacio
Luminidad:
ser como l. en *véase* Heidegger, 441, 447-448
véase luz
Luz:
l. y *véase* respectividad, 433-434
l. en *véase* Heidegger, 440-441
l. y distinción ser-realidad, 447-449
véase luminidad

Manifestación:
verdad como m. en *véase* Hegel, 43, 51-53; *véase* verdad
m. de la *véase* riqueza de la cosa, 128; *véase también* patentización
notas como m. en la *véase* filosofía india, 300, 302
Marcha:
m. de la *véase* concepción en Hegel, 38-39
Masa:
expresada en términos de sustantividad, 161-162
Matemática:
«entes matemáticos» en *véase* Aristóteles, 76
terminología matemática, 58, 266, 274
m. y realidad, 163
rigor matemático, 188
lo constitutivo y lo consecutivo en el objeto matemático, 275
véase Goedel, número, Koebe, Klein, Poincaré, conjuntos
Materia:
m. y *véase* forma en Aristóteles, 12, 79-81, 260, 329, 512-513
cosas materiales y *véase* lenguaje, 161
estabilización de la m., 171-172
realidad material y *véase* clases natu-

rales, 238-239, 243; *véase también* partícula
realidades materiales y *véase* rasa, 303
unidad material, 304
véase física
Mecanismo:
m. atómico del *véase* quimismo, 362
Medida, *véase* mensura
Medievales, *véase* filosofía medieval
Medio:
independencia del m., 172-173
enfrentamiento del hombre con el m., 173; *véase también* realidad
m. y *véase* mundo, 428
Mensura:
la esencia como m. en el *véase* racionalismo, 60
m. de la cosa en la *véase* verdad real, 119
las *véase* dimensiones mensuran la cosa, 141
m. y dimensionalidad transcendental de lo real, 498
Mentalidad:
nuestra m. occidental, de prosapia helénica, 301
m. y *véase* lenguaje, 345-346
m. primitiva, 398, 510-511; *véase* primitivismo
Mente:
unidad de m. y expresión, 345; *véase también* lenguaje
acto común a cosa y m., 444; *véase* actualidad doble
visión mental, 218; *véase también* nous
«Meramente»:
qué expresa el «m.», 464, 465
m. rato, *véase* rato
m. existente, *véase* existente
Meta-esenciación
causalidad de m.-e., 254
esencias meta-esenciables, 242, 247
véase generación, génesis
Meta-especiación:
causalidad de m.-e., 254
m.-e. como *véase* evolución, 256-257
esencias meta-especiables, 241-242, 247
véase mutación, originación
Metafísica:
m. griega, 200; *véase también* filosofía griega
m. medieval, *véase* filosofía medieval
m. clásica, usual, *véase* filosofía usual
condición m., *véase* condición
definición m., *véase* definición
esencia m., *véase* esencia
problema metafísico de la esencia, 3, 10
m. en *véase* Hegel, 37, 47, 56
m. y lógica en el *véase* racionalismo, 63
m. y lógica en *véase* Aristóteles, 255
m. en *véase* Kant, 381-382
especulaciones metafísicas en la *véase* filosofía india, 399
m. intramundana, 201, 210, 237, 303
m. y realidad divina, 430; *véase también* Dios
lo *véase* físico es lo metafísico por excelencia, 276, 292
lo «metafísico» como «conceptivo», 189, 276
lo metafísico y lo físico en la *véase* definición clásica, 81, 349-351
m. y *véase* talidad, 357
la *véase* evolución como carácter metafísico, 256
m. genética, 11
coherencia como carácter metafísico, 298
adherencia como carácter metafísico, 479
idea de inherencia en m., 479
exordio de la m. y distinción *véase* esencia-existencia, 400-401
historia de la m. y distinción real esencia-existencia, 472
inteligencia sentiente como unidad metafísica, 414; *véase también* inteligencia
constructo metafísico del *véase* «de suyo», 483, 493; *véase también* constructo
constructividad metafísica, 495
diferencias en el constructo metafísico *qua* metafísico, 499; *véase también* tipicidad
uso del vocablo *véase* «grado» en m., 498
principalidad metafísica y *véase* principio, 509
máxima unidad metafísica, 514
véase filosofía, transcendentalidad
Mezcla, 149-150; *véase también* combinación
Minimidad:
m. en la concepción clásica, 216-217, 219
m. como lo *véase* constitutivo, 220; *véase también* suficiencia
véase ultimidad
«Misma, o»:
el «m.» y lo «m.», 169, 249, 250, 253
véase mismidad
Mismidad:
m. e idea de esencia, 16-17, 79, 98,

249, 477 m. y *véase* automoción hegeliana, 55
m. y principio de *véase* contradicción, 68
m. y *véase* inalterabilidad, 249-251, 257-259
m. y *véase* ultimidad, 258
m. y *véase* indiferencia contextural, 268
m. de *véase* actualidad y m. de ser, 444
m. y *véase* caducidad, 464
Modalidad:
tiempo como m. del ser, 435; *véase también* tiempo
véase modulación, modo
Moderna, *véase* filosofía moderna
Modificación:
m. y *véase* alteración, 251
mm. de la realidad subjetual y flexión lingüística, 354; *véase también* flexión
apertura como m. del *véase* «en sí», 502-503, 516; *véase también* apertura
posibilidad como m. de la *véase* potencialidad, 516; *véase también* posibilidad
Modo:
lo *véase* físico como m. de ser, 11
la *véase* fenmenología sólo nos dice el m. de conciencia, 28
el *véase* eidos como m. de ser, 80-81
m. de articulación de subjetualidad y sustantividad, 158
m. de las *véase* propiedades, 160
constitución como m. de unidad, 187, 212
mm. de unidad en la filosofía clásica, 293-294
exigir como momento del m. de ser de algo, 331
m. de presencia de la unidad en las notas, 331, 336-337
m. de ser «tal», 396, 424, 425; *véase también* talidad
mm. de aprehender en el hombre, 391, 451; *véase también* formalidad, estímulo, realidad
la *véase* naturaleza como m. de existir, 106
m. de ser «de suyo» y naturaleza, 395
m. de existir y realidad, 396-397
prius como m. de presentarse, 417; *véase* prius
mm. de ser en la *véase* escolástica, 387, 418, 445
mm. sustanciales de los escolásticos, 486
tiempo como m. de ser, 436; *véase también* tiempo
mm. de *véase* actualidad, 436
temporeidad como m. de ser en *véase* Heidegger, 440
comprensión como m. de ser en Heidegger, 442
«m. propio» de ser *véase* «suyo», 486
m. peculiar de pertenecerse de la esencia abierta, 503-504
véase modalidad, modulación
Modulación:
mm. de la *véase* actualización, 114
determinación interna como m., 140; *véase también* determinación
ser vivo como modulación de la *véase* vida, 172
«condición» como m., 198; *véase también* condición
véase modo, modalidad
Módulos del lenguaje, 345
Momento:
planteamiento del problema de la esencia como m. de la concepción, 7-9; *véase también* logos predicativo
esencia como m. de la concepción en *véase* Hegel, 37, 41, 45
esencia como m. eidético de la sustancia en la filosofía griega, 80-82, 92, 94, 305; *véase también* eidos
esencia como m. de la cosa real, 10, 30, 32, 33, 63, 64, 72, 75, 81, 95, 97, 99, 104, 176-178, 180, 212-213
esencia como m. de la sustantividad, 188, 191-193, 194, 195, 247-248, 264, 275, 293, 295, 302, 326, 343, 359, 374, 379, 474, 479, 512
la esencia no es m. de la perseidad, 295
la esencia es m. de la *véase* mismidad, 249
esencia y existencia clásicas como mm. de la realidad, 400-401, 409, 462
las *véase* notas como mm., 18, 104, 144, 146-147, 284, 474
m. y *véase* cosa, 180, 186, 212-213
m. y *véase* parte, 178, 180, 221, 292
razón humana como m. de la divina en Hegel, 37
mm. del devenir en Hegel, 42
la cosa real no es m. de la intelección divina, 49
distinción entre el m. intelectivo y el m. físico de realidad, 53
objetividad como m. terminal del concepto, 71

mm. «dentro» de la transformación, 87
m. del *véase* «para qué» de la esencia, 110
mm. de la *véase* verdad, 112
m. de verdadera realidad, 119
mm. de la realidad y actualización de la cosa, 121-122
la *véase* individuación es m., 137-138
individualidad como m., 165-166
el subsistema de las notas es ya m. individual, 214
mm. de sustantividad, sustancialidad y subjetualidad, 157-158
lo insustantivo como «m.-de», 164
mm. individuantes de la filosofía clásica, 168, 269
mm. del «este», 170; *véase también* mm. de la noción de individuo
esencia como m. de la realidad, 187, 458, 459, 460
condición metafísica como m., 199
m. de posibilidad y de contingencia, 201
mm. «metafísicos» de Aristóteles y notas físicas, 208
mm. constitutivos de la esencia física, 220
la esencia quidditativa como m. de la constitutiva, 221-222, 225-226, 306, 311, 312, 317
m. quidditativo-individual y m. constitutivo individual, 226
m. de fecundidad y distinción de especies, 241
mm. de la originación, 257
potencialidad genética como m. de la esencia constitutiva, 261
fundamentalidad como m. de la esencia constitutiva, 269
m. de versión de cada nota, 281, 283, 285
el «por sí mismas» es un m. de las notas, 285
mm. de la unidad de la especie, 305
el esquema constitutivo como m., 314, 371
especie es más que m. formal, 320
exigir como m. del modo de ser, 331
la unidad esencial como m., 331, 340, 369
prius como m. de la realidad, 332
mm. de la actualidad de la esencia, 337, 341, 342
m. estructural de la intelección, 346
mm. «metafísicos» de la definición, 349
mm. de la constructividad de la esencia, 356, 491
talidad como m. esencial, 360
«reclamación» como m. de la constitución intrínseca, 363
mm. de la unidad de la talidad del ser vivo, 365
género y diferencia son mm. conceptivos, 367
m. de idealidad acentuado en la filosofía moderna, 376
mm. del yo transcendental, 377, 378
yo como m. de la realidad, 380
mm. de la idea escolástica de realidad, 390
m. del ergon, 390
m. de independencia y «de suyo», 394
naturaleza como m., 395
m. de realidad y ser, 409
m. de formalidad real, 415
mm. positivos y negativos del ente, 418-419
mm. del modo de ser del ente inteligente y volente, 424
respectividad como m. intrínseco de la constitución, 427
mundanidad como m. de la realidad, 428
ser o actualidad de lo real como m. del mundo, 432-433, 435, 438
ser como m. de la realidad, 410, 436, 446, 449, 453
ser como m. de lo aprehendido, 450
realidad como m. de presentación de las cosas, 458
mm. y *véase* reductos, 469, 471
mm. de lo transcendental, del «de suyo», 482
mm. de la noción de individuo, 483-484, 489; *véase también* mm. del «este»
el «suyo», la incomunicabilidad como m. estructural transcendental, 485
el «suyo» transfunde todos los mm. de lo real, 485
mm. de la estructura transcendental del unum, 486
interioridad y exterioridad como mm. del «de suyo», 493
mm. o dimensiones transcendentales, 495, 497
estabilidad y m. de movimiento, 496
constitución y dimensión como mm. estructurales transcendentales de la esencia, 491, 494, 498
«en sí» como m. de toda esencia cerrada, 500
mm. de la función transcendental de la esencia intelectiva, 501
entre los mm. esenciales no hay relación hilemórfica, 512

Monismo, 49
Monstruo, 236-237; *véase también* mutación
«Morada» del ser, 441
Moral:
propiedades mm., 137
realidad m., 160-161
formación m., 169
véase apropiación, posibilidades
Morfología, 354, 355; *véase también* lenguaje
Morphé, *véase* forma
Mostración:
modo de aprehensión y m. de la índole de las cosas, 393
«mostrarse» del ser en Heidegger, 442, 445; *véase también* «darse»
«darse» y mostrarse, 452-453
Movimiento:
m. hegeliano, 39-42, 55-58; *véase también* automoción
m. en Aristóteles, 70; *véase también* potencia, dynamis
m. evolutivo, 171; *véase también* evolución
mm. y *véase* estabilidad, 496
m. y *véase* hecho, 515
véase cambio
Muerte, 169
Multiplicabilidad, 236; *véase también* especiabilidad, meta-esenciación, generación
Multiplicación:
m. y *véase* individualidad, 165
m. y *véase* especie, 233-236, 239
m. y *véase* generación, 240-242
m. y *véase*comunicación, 310
Multiplicidad:
m. y *véase* unidad, 152
m. y *véase* multiplicación, 233-234, 239
Multitud:
m., requisito para la especie, 230
m. y *véase* multiplicación, 233
m. de los entes y *véase* alquid, 421-422
m. de *véase* cosmos, 429
Mundanidad, 428; *véase también* mundo
Mundo:
m. y *véase* cosmos, 199-200, 427-429, 461
m. y zonas de realidad, 171, 237-238, 243, 303
m. y esencias constitutivas básicas, 209, 261
m. como puro *véase* factum, 209
m. como creado, 200, 335, 430-431; *véase también* creación
la alteración afecta constitutivamente al m., 251; *véase también* alteración
m. y *véase* génesis esencial, 259
m. como *véase* respectividad, 288, 335, 428-434, 448-449, 481
m. y *véase* metafísica intramundana, 201, 303
«m. espectral», 398
m. como *véase* transcendental, 428-432, 437
m. y *véase* ser, 433-437
m. y *véase* luz, 434, 448-449
Mutación:
m. y *véase* estabilidad biológica, 234
m. y *véase* monstruo, 236
m. y originación de nuevas especies, 241-242
véase evolución, originación
Mutante, 242; *véase también* mutación

Nada:
«algo» y pura n., 7
n. en Hegel, 38, 40
n. o «no-entes» en la escolástica, 386
n. y realidad, 421
n. en *véase* Heidegger, 439
«n. más», 499-500; *véase también* esencia cerrada
véase nihil
Natural:
necesidad n., 188; *véase* necesidad
potencias nn., 204; *véase también* potencias
clase n., *véase* clase
la anterioridad de la realidad no es n., 400
véase naturaleza
Naturaleza:
concepto de n como physis, 11, 77, 83-85, 105-107, 158
n. en Hegel, 44
vía de la n. en Aristóteles, 82, 87-88
n. en Galileo y Kant, 106-107
n. como modo de existir, 106
n. como cosa, 107, 176
realidad no es formalmente n., 114, 395
propiedades «por n.», 160
n. y esencia, 180-181
posibilidad por n., 202-203; *véase también* posibilidad
tékhne como imitación de la n., 323, 335
n. y *véase* «de suyo», 395-396
naturalidad y eventualidad, 516-517
véase hecho, res naturalis
Necesaria, o:
lo n. y lo inesencial, 269

notas nn. y suficientes para componer una realidad «tal», 360
véase necesidad
Necesidad:
n. fáctica y absoluta en Husserl, 23-24, 30, 31
n. esencial, 101, 103, 107, 109-111
n. como *véase* condición metafísica, 197, 203-206
n. y *véase* determinación funcional, 270-274
la *véase* exigencia como n. interna, 331
véase contingencia, necesario, posibilidad
Necesitante:
unidad n. y principal, 18-19, 23
determinación n. y posibilitante, 272-273
Negación:
n. en *véase* Hegel, 39, 41
unum y aliquid como nn. para la escolástica, 418, 420-421
véase negatividad
Negatividad:
n. en *véase* Hegel, 38-41, 50-51
n. del unum y aliquid escolásticos, 420-422
Neoplatonismo:
interpretación de la entelékheia aristotélica, 339-340
Dios como pro-ón, 434
Newton:
ley de N., 162
sustantivación del espacio-tiempo, 436-437
N. e idea de *véase* fuerza, 510
véase ciencia, física
Nihil:
n. y *véase* aliquid, 421
ser ex nihilo, 439, 450
nihilidad, 40
véase nada
Noético:
acto n., 229-230
véase Husserl
Nombre
nn. y cosas en el *véase* lenguaje, 353-354
ente como simple n., 384
Nominal, *véase* logos nominal, frase nominal
Notas:
qué se entiende por nn., 104, 147
nn. y composición física, 12
nn. y sentido lato de esencia, 15-16
nn. y esencia en Hegel, 38-40, 54
nn. incontradictorias en el racionalismo, 61
nn. accidentales en Aristóteles, 76, 78; *véase también* accidente
nn. inesenciales, 78, 268-269, 477-478, 479-481, 489; *véase también* notas esenciales
esencia como *véase* totalidad de nn., 97, 152
nn. formales, 135-136
nn. causales, 135-136, 206
nn. constitucionales, 136-137, 144, 152-153, 163, 185, 188-191, 206, 270-271, 359, 478, 511-512
nn. constitutivas, *véase* notas esenciales
nn. adventicias, 137, 206, 359, 511, 514-516
nn. aditivas, 147-148
nn. sistemáticas, *véase* propiedades sistemáticas
nn. indiferentes, 271-272
nn. infundadas, *véase* notas esenciales
nn. fundantes, *véase* notas esenciales
nn. fundadas, 205-206, 268-269, 297, 478
nn. y *véase* dimensiones, 120-121, 124-131, 134, 157, 491-493; *véase también* actualización
nn. reales y *véase* posibilidades de vida, 105
nn. en *véase* sistema, 101, 143-152, 157, 163, 173, 187-188, 266; *véase también* sustantividad, notas esenciales
nn. y sustancialidad, 157
nn. y complexión, 137; *véase también* constitución
nn. y diferencia animal-hombre, 153-154
nn. y determinación funcional, 264-267
nn. y *véase* fundamentalidad, 270-274
nn. necesitadas y posibilitadas, 272; *véase también* necesidad
nn. generantes y subsistema generador, 314
nn. físicas y predicados objetivos, 366-367
género y diferencia no son nn. físicas, 362
realidad concebible de una sola n., 370; *véase también* Dios
véase propiedades, elementos, momentos, partes
Notas esenciales:
qué son n.e., 17-18, 183, 187, 274-277
n.e. como lo *véase* constitutivo, 188-194

nn. constitutivas, 189-193, 195, 206-211, 223, 236, 238, 243-244, 246, 248, 265-267, 270, 274-276, 296, 338, 351-352
n.e. como infundadas, 188-193, 196, 206, 262-263
n.e. como fundantes, 263-274; *véase también* fundamento
n.e. como últimas, 194-196, 210, 249, 262-263, 274, 285; *véase también* ultimidad
n. e. y *véase* condición metafísica, 196, 205-210, 248
n.e. como inalterables, 249-250, 258, 263; *véase también* inalterabilidad
n.e. y *véase* respectividad interna, 287-289
n.e. en *véase* estado constructo, 289-292, 297, 358-359
n.e. y *véase* unidad esencial, 276-285, 287-320, 336-338, 342, 343, 345, 356, 358-363, 366-371, 474-476, 478-479, 482-483, 492-494; *véase también* sistema, «por sí mismas», suficiencia
primariedad de la unidad sobre las notas, 322-342
n.e. como talificantes, 358-363, 366-371; *véase también* talidad
n.e. en *véase* Suárez, 185
notas de la esencia como rasa, 300
n.e. y *véase* «de suyo», 475-476
véase esencia
Notificación, 475, 476; *véase también* notas esenciales
Noús:
n. o visión mental, 218
n. poietikós, 441
n. y *véase* actualidad doble, 444
respectividad especial a la n., 449
véase inteligencia
Novedad filética, *véase* originación, innovación
No-yo:
idea de n.-y. en la *véase* filosofía moderna, 374-375, 377
yo y n.-y. como no-realidad, 378
Nuda realidad, 511; *véase también* realidad
Nulidad, 40; *véase también* nada, nihil
Número:
n. y realidad, 12-13
véase matemática

Objectum, *véase* objeto
Objetiva, o:
esencia como término o., 4; *véase también* concepto objetivo
esencia como concepto o., 36, 59-72; *véase también* racionalismo
predicados oo., 366-367; *véase también* predicados
o. y extra-o. en la filosofía clásica, 392-393; *véase también* esse objectivum, esse téase objetividad, objeto
Objetividad:
mera o. en *véase* Dios, 48
o. como ser absoluto en el *véase* racionalismo, 62
o. no es *véase* objetualidad, 70-71, 405
o. y extra-o. en la filosofía clásica, 392-393
véase objetivo, objeto
Objeto:
o. en *véase* Husserl, 24-26, 29, 31
oo. y *véase* objetividad en el racionalismo, 70-72
oo. en el *véase* idealismo transcendental, 374-377, 379, 382, 389
o. y realidad, 382
afirmaciones sobre oo. reales, 405
la *véase* presencia, de Heidegger, no es o. de la comprensión, 439
véase objetualidad, objetividad, objetivo
Objetología:
la metafísica como o. en *véase* Kant, 382
Objetualidad:
o. no es *véase* objetividad, 70-72, 405
o. en el *véase* idealismo transcendental, 375, 379, 382, 383, 413, 438
véase objeto
Obra, 329; *véase también* érgon, acto
Obvio:
o. y plausible, 322-323
Ontico:
o. y ontológico en Heidegger, 438, 440
el ser no es algo o., 449
Ontología:
o. y *véase* objetología, 381-382
o. en *véase* Heidegger, 439-440, 442
véase ser
Ontologismo, 461
Oquedad:
o. del ser en *véase* Hegel, 40
véase interioridad
Orden:
necesidad de o. real, 109
o. entitativo y o. operativo, 180, 329-330, 363, 365
o. del conocimiento y o. de la realidad, 332
o. aristotélico, 256; *véase también* ordenación

o. categorial, 357-358; *véase también* categoría
o. de la talidad, 357, 371, 424, 427, 491
o. de la talidad y o. transcendental, 344, 372, 380, 424-425, 455, 481
la idea del o. transcendental, 372, 373ss.
o. transcendental en la filosofía moderna, 373, 381, 389, 413
o. transcendental en la *véase* escolástica, 376, 382-383, 387-389, 417-424, 427
o. transcendental como o. del ser, 436
en qué consiste el o. transcendental, 373, 382-383, 413, 417-418, 424-432, 453-454; *véase también* estructura transcendental
rato en el o. transcendental, 464
clausura cíclica en el o. transcendental, 484
esencia intelectiva en el o. transcendental, 503, 504
véase ordenación, táxis, transcendentalidad
Ordenación:
o. aristotélica, 145; *véase también* táxis
unidad de o., 293
véase orden
Organismo:
o. y *véase* sistma, 144
o. como *véase* combinación funcional, 149-150, 513
o. del *véase* hombre, 221, 245, 264, 362-363
oo. no especiables, 234
véase cuerpo, quimismo, sensibilidad
Organon:
o. tradicional para aprehender la esencia, 75, 344, 345, 347
o. de la sustantividad, 293
o. adecuado de la esencia, 355
véase lenguaje, concepto, definición, estado constructo
Origen:
o. y *véase* posición, 157-158
o. procesual de las cosas intramundanas, 340
véase originación
Originación:
o. y *véase* sustantividad, 157
o. y *véase* fundamento, 205
o. y *véase* generación, 241-243, 254
o. y *véase* inalterabilidad, 251
o. como *véase* evolución, 256-257
o. y *véase* determinación funcional, 265, 303
necesidad de o. y necesidad sistemática, 270
unidad de o., 320
véase origen, génesis
Ousía, 3, 77, 294, 325; *véase también* sustancia

Paleontología, 235
«Para»:
p.» y *véase* necesidad esencial, 109-111
«p.» y *véase* realidad simpliciter, 173
Paradigma:
idea divina como p., 52, 63; *véase también* Hegel
véase causalidad paradigmática
«Parecer»:
«p.» en Hegel, 40, 51
véase apariencia
Parménides:
tres vías del Poema, 69
P. y el *véase* Uno, 259, 325-326
realidad y apariencia, 398
véase filosofía griega, filosofía presocrática
Parte:
las *véase* notas incluyen las pp., 104, 147
la esencia quidditativa no es p., 221
p. y *véase* momento, 292
unidad como composición de pp. en la filosofía clásica, 294
Participio:
«ente» como p., 384-386
Partícula:
pp. elementales y singularidad, 166
pp. elementales y materia sustantiva, 171
p. elemental y definición, 228
pp. elementales como clase natural, 238-239, 348
véase materia, física
Pasado:
sido no es un p., 341
p. como modo de actualidad, 436
véase tiempo
Pasividad:
propia del orden operativo, 329
p. del «sido», 342; *véase también* pasivo
Pasivo:
«sido» como p. presente, 338, 342
véase «sido»
Pastor del ser, 441
Patencia:
p. en Heidegger, 441
véase verdad, patentización
Patentización:
qué es, 127-128, 132

véase dimensiones, verdad real
Pensante:
sustancia p. en el idealismo, 4, 45
intelección p., 17
véase pensar
Pensar:
Husserl sólo logra un «p. esencial», 28
p. y ser en *véase* Hegel, 36, 44-45, 47-48, 50, 57
p. en el idealismo lógico, 437
p. y ser en Kant, 438
véase inteligencia
Perduración:
la *véase* inalterabilidad no es p. temporal, 257-258, 255
Perfección:
p. como dimensión transcendental, 495, 497
véase dimensión, riqueza
Perfectum, 330; *véase también* entelékheia
Permanencia:
p. de la sustancia no es *véase* mismidad de la sustantividad, 250-251
Per se:
unidad p.s. en la filosofía clásica, 294-296
unidad p.s. con carácter sistemático, 296-299, 331
«de suyo» no es p.s., 399; *véase* «de suyo»
véase perseidad, «por sí», coherencia, kath'autó, a se
Perseidad:
sustancialidad como p., 86
p. no es la razón formal de la sustantividad, 155-156, 163, 343
la esencia no es momento de la p. de una sustancia, 295
p. exigencial, 329
véase per se, por sí
Persona:
condiciones del carácter de una p., 198
p. y *véase* «cada cual», 374
hombre como p., 504-506
véase personeidad, personalidad, hombre, yo
Personalidad:
p. y *véase* personeidad, 504-505, 507
véase persona
Personeidad:
p. como momento del *véase* «de suyo», 395
p. y *véase* personalidad, 504-505, 507
véase persona
Pertenencia:
p. de notificación, 475
pertenecerse a sí mismo como momento del unum, 486
pertenecerse y *véase* poseerse, 503-504
véase «suyo»
Phylum:
qué es, 235-236, 244, 313
ph. y *véase* especie, 239-246, 311-312
Phýsis:
phýsei ón, 323
véase naturaleza
Platón:
P. no distinge esencial-inesencial, 54
coyunturas naturales del eidos, 216-217
tema del uno, 229, 229, 306, 325-326
devenir en la luz, 434
véase filosofía griega
Platonismo:
p. y escolástica, 183
Plausibilidad, 323
Plenaria:
suficiencia p., 463
realidad p., 466
sustantividad p., 514
véase Dios
Plenitud:
p. y *véase* infinitud, 46
p. de la cosa y *véase* dimensiones, 133-134
actualidad como p., 330
p. de la talidad de las notas, 362
Dios como p. de realidad, 467, 468
Pluridimensionalidad:
p. de la *véase* verdad real, 120-121, 124
véase dimensiones
Plutarco, 433
Pobreza:
p. del ser en Hegel, 38
inespeciabilidad por «p.», 236, 237
Poder:
p. de Dios en Descartes, 4
p. y necesidad como *véase* posibilidad, 272
p. como *véase* «potencialidad», 253
p. de lo real, 510-511
véase poderosidad, fuerza
Poderosidad, 510; *véase también* poder
Poincaré, 163; *véase también* matemática
«Por sí mismas»:
notas esenciales suficientes «p.s.m.» y unidad esencial, 275, 276, 279-283, 285-286, 287, 292, 331
suficiencia de la esencia «por sí misma», 207, 267

«por sí misma» y *véase* kath'autó, 76, 208
interpretación del «p.s.m.» como «en sí mismas», 279-280
«p.s.m.» como «desde sí mismas», 281, 285, 287, 292
cosas reales «p.s.m.», 426
véase autosuficiencia, suficiencia, perseidad
Poseerse:
p. del hombre, 173, 504
véase pertenencia, «suyo», persona, vida
Posibilidad:
pp. de realización en el existencialismo, 5, 209
p. de lo real, fundada para Husserl en la esencia, 27
p. en el racionalismo, 61-62, 65-67, 71-72
co-p. de verdad y error, 48
pp. de vida del hombre, 105, 159-160, 204, 272, 291, 428, 515-516
p. como *véase* condición metafísica, 200-204
pp. de la *véase* génesis, 254
p., poder y necesidad, 272-273
p. interna y *véase* solidaridad física, 279-282
síntesis y mera p. en Kant, 283
condiciones de p. en el idealismo transcendental, 375
p. de una propiedad transcendental, 422
p. del ser en Heidegger, 442
p. de reductos en Dios, 468
véase posibilitante, posible, probabilidad, necesidad, contingencia
«Posibilitante»:
Posible como p., 204
esencia como p., 272-273, 516
véase posibilidad
Posible:
tipos de p., 204
unidad quidditativa no es algo meramente p., 314
objeto p. en el *véase* idealismo transcendental, 376
inteligencia y voluntad pp., 423
notas pp., 515-516; *véase también* notas adventicias
véase posibilidad, posibilitante, necesidad
Posición:
p. en Hegel, 41, 43-45, 113
p. en el *véase* idealismo transcendental, 376, 388, 438; *véase también* «puesto»
p. en el *véase* sistema sustantivo, 144-146, 157, 271
p. y *véase* determinación funcional, 265-268
«p. absoluta» y amor, 204
p. y esencia como principio, 512
Positivo, *véase* saber positivo, ciencia
Posterioridad:
p. de las notas, 338; *véase también* primariedad, anterioridad
Potencia:
p. y *véase* acto, 329-330, 332, 400, 515
unidad de pp. y sustancia en la filosofía clásica, 294
idea de esencia como p., 400
idea de p. en los griegos, 515
realidad en p., 200, 400
pp. y *véase* hecho, 204, 515-516
p. y *véase* potencialidad, 253
p. y *véase* generación, 314-315
ente potencial, 385
véase posibilidad
Potencialidad:
esencia como p., 9
p. y *véase* potencia, 253
«p. de meta-especiación», 256
p. y *véase* impulso, 261-262
p. de reconstitución, 318
p. y *véase* posibilidad, 515-516
Precisividad:
noción precisiva de hecho, 196
aptitud como p., 385
«Predicables», 224; *véase también* accidente
Predicación:
p. y *véase* realidad, 218-219
véase logos, definición
Predicado:
sujeto y p. en la *véase* definición aristotélica, 76
pp. y *véase* minimidad clásica, 216
pp. objetivos y notas físicas, 366-367
véase definición
Predicamentos, 494; *véase también* categoría
Predicativa, o:
logos p., *véase* logos
punto de vista p., 218-218, 223-224; *véase también* definición
relación, p., 224
véase predicación
Preposición:
pp. y conexiones de las cosas, 354
véase flexión, relación
Presencia:
p. de la unidad en las notas, 331, 336-337
p. estimúlica y realidad, 394
Da-sein como p. del ser, 439-440
p. del ser como verdad y luz, 440-441
véase presentación

Presentación:
p. y re-presentación, 59
realidad como *véase* prius a la p., 394, 417, 437, 446-447
p. de la cosa en cuanto real y afirmaciones, 405
p. de la cosa y realidad, 458
ser y p. de realidad, 447
véase presencia, presente
Presente:
estar p. de la unidad en las notas, 331
«sido» como un p. pasivo, 338, 342
p. como modo de actualidad, 436; *véase también* tiempo
cosa p. sentientemente, 415, 417
cosa p. como estímulo y como realidad, 446
véase presencia, presentación
Presentidad, 342; *véase también* presente, presencia
Presocráticos, *véase* filosofía presocrática
Primariedad:
la *véase* unidad esencial es primaria, 321, 367, 369
p. de la unidad esencial, 286, 322-342, 356, 360, 361; *véase también* anterioridad
p. del *véase* yo en Descartes, 373
véase prius, prioridad
Primeridad de adecuación, 416
Primitivismo, 511; *véase también* mentalidad primitiva
Primordium:
p. de sustantividad individual, 172, 239-240
animal superior como p. de esencia abierta, 504
véase esbozo, animal
Principial:
carácter p. de la esencia, 18, 101, 187, 509-517
véase principio
Principialidad:
p. de la esencia, 509-510
véase principio
Principio:
esencia como p. en *véase* Hegel, 53-55
p. en Aristóteles y la filosofía clásica, 80, 83-85, 105-107, 158, 275, 294, 296, 305, 509-510; *véase también* naturaleza
pp. operativos y naturaleza, 396
la *véase* individuación no es p., 137, 166
pp. de la definición en Aristóteles, 350; *véase también* género
pp. activos en la *véase* filosofía india, 300-301
p. de *véase* contradicción, 67-70
p. de Arquímedes, 109
esencia como p., 18, 67, 98-101, 173, 176, 179, 186, 209, 273, 509-517
p. de *véase* generación, 311
véase fundamento
Prioridad:
p. de la unidad sobre las notas, 332-335; *véase también* primariedad
p. en la aprehensión, 394, 446; *véase también* prius
no hay p. entre los *véase* reductos, 467, 468
p. de la existencia en el *véase* existencialismo, 468, 505-506
p. del «de suyo», 506
véase anterioridad, prius
Prius:
p. y automoción en *véase* Hegel, 55-56
p. de la unidad sobre las notas, 143, 266, 332, 337; *véase también* primariedad, anterioridad, prioridad
p. como momento de la realidad, 332
p. en la aprehensión de realidad, 116, 381-382, 394-395, 406, 417, 437, 446-447; *véase también* independencia, remisión
Probabilidad, 203; *véase también* posibilidad
Proceso:
p. en *véase* Hegel, 38, 42-43, 45
multiplicación como p., 233
p. genético, 253-254, 259-262
p. y unidad, 340-342
Procesualidad, 340-341; *véase también* proceso
Producción:
generación como producción, 254; *véase también* determinación genética
necesidad de p., 270-271; *véase también* necesidad de
véase originación
Progresiva, o:
carácter p. de la *véase* evolución, 257, 260
Pro-ón, 434, 435; *véase también* Dios
Propia, o:
el hombre se posee como realidad «p.», 173
«p.» y *véase* «de suyo», 457
proprium, 104, 147; *véase también* propiedad
Propiedad:
lo *véase* físico y las pp., 11-12
pp. y *véase* notas, 15, 104-105, 147
notas constitutivas como pp. de todas las pp., 266-267

pp. nuevas «complicadas», 67; *véase también* Goedel
pp. y *véase* predicados, 76
pp. y función estructurante, 93
pp. y *véase* naturaleza, 107
pp. sistemáticas, 147-150, 271, 513
pp. por *véase* apropiación, 159-160
pp. y *véase* accidentes, 185
pp. y *véase* unidad esencial, 295
anterioridad del sujeto sobre las pp. en Platón, 325
ser como p. de la cosa real, 435
pp. transcendentales en la escolástica, 418-419
p. transcendental y *véase* función transcendental, 420-425, 429, 453-454, 457, 460-461, 481, 508
pp. transcendentales o *véase* caracteres transcendentales, 457, 460
incomunicabilidad no es sólo p. transcendental, 485
el unum no es sólo p., 486
pp. talitativas y *véase* «suyo», 484
pp. talitativas y carácter de realidad para la *véase* esencia abierta, 503
véase notas, caracteres

Proposición:
p. esencial y *véase* definición, 266, 348-352
véase logos

Prosapia, 80, 176; *véase también* género

Protensión, 507; *véase también* personalidad, distensión

Proyección:
las cosas como pp. transcendentes de las Ideas, 53
p. y *véase* inhesión, 125-127
p. y *véase* verdad real, 491
véase actualización, dimensiones, «dentro»

Psicología:
lo psíquico como físico, 11
mecanismos psíquicos como saber empírico en Husserl, 25
propiedades psicológicas, 137

Psiquismo:
p. animal y *véase* inteligencia, 245, 262

Psykhé, *véase* alma

«Puesto»:
lo «p.» en el *véase* idealismo transcendental, 374-375, 377-378
véase posición

Puro:
contraposición empírico-p. en la filosofía moderna, 374; *véase también* yo puro
yo como «p. realidad», 377
p. sentir, 115-116, 392-393, 415, 451-452; *véase también* sentir
p. inteligir, 444-445

«Qué»:
la esencia como el «q.» de la cosa, 3-5, 7, 10, 15-17, 59, 63, 75, 97, 176-177
«q.» y *véase* «para», 110, 173
«q.» y *véase* quiddidad, 227
véase quid

«Quedar»:
actualización como un «q.», 118
véase actualización

Quid:
esencia y q. deíctico, 15-16
q. deíctico y q. denominativo, 17
esencia como q. en la filosofía clásica, 91, 216, 385, 459-460, 472
q. y *véase* clase, 91, 232, 348
q. y *véase* quiddidad, 221, 227-229, 247
esencia como un q. tale, 371; *véase* talidad
q. y *véase* aliquid, 387, 421
q. en orden al *véase* «de suyo», 42
véase qué

Quiddidad:
identificación clásica de esencia y q., 3, 216-217, 275-276, 308, 347-351
q. invariable en el tiempo, 252, 255
q. y realidad física, 218-219
q. y *véase* esencia constitutiva, 219-226, 247; *véase también* esencia quidditativa
concepto estricto de q., 227-229, 234-236, 243; *véase también* especie, phylum
q. como *véase* esquema constitutivo, 316-317
véase quid, esencia quidditativa, unidad quidditativa, quiddificable

Quiddificable:
esencia q., 234, 247, 348-351, 371
especie como notas qq., 243
véase especie, esencia quidditativa, especiable, quiddidad

«Quiddificación», 233, 235; *véase también* especiación

«Quiddificador», 314; *véase también* subsistema generador

Quiescencia:
q. en *véase* Hegel, 39, 496
véase estabilidad

Quimismo:
q. y *véase* talidad, 362-364
unidad exigitiva de sensitividad, inteligencia y quimismo, 365, 369

Racionalidad:
r. y *véase* animalidad, 18, 266-267, 349-350; *véase también* hombre
r. «en sí misma», 279-280
r. y *véase* sensibilidad, 292
r. y *véase* quimismo, 362-364
véase razón, inteligencia

Racionalismo:
idea de esencia, 59-73, 94, 107
véase posibilidad, objetividad, concepto objetivo, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, filosofía moderna

«Rango» de la sustantividad, 158

Rasa:
esencia como r. en la *véase* filosofía india, 179-180, 300-304

Rasgo:
rr. y unidad esencial clásica, 302
rr. y unidad quidditativa clásica, 308-309

Ratificación:
verdad real como r., 123-124, 127-129
véase verdad real

Rato:
r. en la escolástica, 387
qué se entiende por r., 464-465
«meramente r.» y «meramente *véase* existente», 465-473
véase reducto, limitación

Razón:
r. en *véase* Hegel, 36-38, 41, 44-48
r. y realidad, 45-48, 58
r. y organismo del hombre, 221
r. y sensibilidad, 281; *véase también* racionalidad
«r. propia» en *véase* Tomás, 182-183
ente de r., 384, 385, 396-397; *véase también* ente
r. formal de la sustantividad, 147, 151-163, 267
r. formal de lo insustantvo, 164
r. formal de la individualidad, 168
r. formal metafísica o conceptiva, 189
r. formal de la esencia, 207
r. formal de la especie, 236
r. formal de originación y r. formal de posición, 265
independencia de la r. formal de cada nota, 280
r. formal de la unidad esencial, 286, 287, 293, 299, 304, 320
r. formal de la realidad, 396-397
anterioridad de r. formal, 400
r. formal del ente, 421, 422
r. formal de hecho y suceso, 516

Razonable:
poder r.» de Dios en Descartes, 4
intelección como búsqueda de lo r., 132
véase plausibilidad

Reactualización:
ser como r., 410
r. de la *véase* claridad, 448
r. en la aprehensión, 450
véase actualización

Reafirmación, 411; *véase también* reactualización

Realidad:
r. des-sustancializada en el existencialismo, 5
r. en *véase* Husserl, 24-27, 30-32
r. en *véase* Hegel, 36-37, 43-45, 50-53, 55, 58, 437
r. en el racionalismo, 33-35, 60, 67-73
r. en Aristóteles, 3, 75, 86, 89-90
r. en los griegos, 305, 325
r. en Descartes, 373
r. en el empirismo, 437
r. en el *vése* idealismo transcendental, 438
«yo» como «pura r.» en el idealismo transcendental, 377-378
r. del sujeto y «yo» en el idealismo transcendental, 380-381
r. en la escolástica, 389-390; *véase también* esse reale
r. en *véase* Heidegger, 438
r. como lo *véase* físico, 12-13
r. y *véase* razón, 45-50, 58, 287
r. y verdad, 112-134; *véase también* dimensiones, verdad real
r. verdadera, 33-34, 98-101, 111-116, 119-120, 123, 174, 381
r. como ámbito de lo esenciable, 101-108
r. esenciada, 109-111, 147, 173-175, 457, 474, 475
r. simpliciter, 110-111, 123-124, 127, 133-143, 147, 157-158, 170, 173-174, 176, 186, 193, 295 465, 473, 477, 479
ambigüedad de la r. simpliciter, 458
r. sustantiva, 146-148, 151, 160, 169, 171, 176, 187, 188, 193, 249-250, 268-269, 282, 283, 312, 342, 343, 474; *véase también* r. simpliciter, sustantividad
r. en la intelección y estimulidad, 114-115, 173, 364, 381-382, 391-395, 413-417, 446, 451-452, 457-458; *véase también* inteligencia, impresión
r. de hecho, 196-197; *véase también* hecho
«por sí mismas» como momento de las notas según su r. física, 285; *véase también* por «sí mismas»

r. y *véase* estado constructo, 289-292, 333-334, 355-356, 358-359
r. física y *véase* talidad, 359, 361, 371
r. y *véase* existencia, 389-403, 466, 506
r., ser y sido, 338, 342
r. y *véase* ser 403-417, 419-420, 433-438, 446-450, 453
r. y *véase* respectividad, 181, 198-199, 287-291, 427, 430-432, 449; *véase también* mundo
r. y *véase* mundo, 199-201, 427-438, 449
r. y *véase* naturaleza, 395-396
r. y *véase* apariencia, 397-398
r. incomunicable, 170, 484; *véase* incomunicabilidad
r. material, 171-172, 303; *véase también* materia
r. de *véase* Dios, 48, 370, 430, 436, 466-468, 514
r. creada, 200-201, 472-473; *véase también* creación
r. y *véase* metafísica, 201, 276
r. humana, 204, 452, 505; *véase también* hombre
animal de rr., 452, 507
el *véase* phylum es r. física, 235
la *véase* inalterabilidad y *véase* modificación de la r., 251, 258
r. individual y *véase* multiplicación, 233, 252, 313, 371
r. y punto de vista predicativo, 218-219, 347, 353; *véase también* definición, logos predicativo
rr. físicas y momentos metafísicos de la definición, 349
r. y recursos morfológicos, 354-355
r y esencia, 97-98
problema de la esencia y la r., 187, 343-344, 426, 473
anterioridad de la r. sobre la esencia clásica, 399-401, 460, 466
identidad de r. y esencia, 458-462, 477, 479
r. y «reificar» de la esencia, 479-480, 489
r. como *véase* «de suyo», 394-401, 410, 413, 417, 446, 448-449, 453, 457-458, 460, 464-465, 470-473, 475-477, 479-480, 485, 492-495
r. y *véase* carácter érgico, 402
orden de la r., 372, 380, 381, 383, 427, 453-455; *véase también* orden transcendental, estructura transcendental
r. y véase transcendentalidad, 372, 382-383, 388-389, 412, 416-417, 425-425, 453-454, 455, 460, 463, 508; *véase también* transcendental, orden transcendental
limitación transcendental de la r., 463
r. y constructo transcendental de notas, 475-477
concepciones históricas de la r., 510-511
«nuda r.», 511
véase «de suyo», res, formalidad
Realización:
r. en el existencialismo, 5
la realidad como r. de la razón, 37; *véase también* Hegel
cosas como rr. de los conceptos objetivos, 59-60; *véase también* racionalismo
r. y propiedades co-puestas, 67-68
r. de *véase* posibilidades, 204-205, 209
r. numérica de la especie, de la quiddidad abstracta, 221, 225
Reclamación:
r. y *véase* unidad esencial, 361, 363
Re-constitución:
la *véase* generación como r.-c., 310, 313, 318
véase constitución
Reducción:
r. en Husserl, 31
r. y aspectos reducidos de la realidad, 464, 465
véase «reductos»
Reducto:
rr. conceptivos de la esencia, 464-473
la *véase* existencia como r. metafísico, 505-506
véase rato, existente
«Referencia», 422
Reflexión:
r. en Hegel, 38, 40-41
Reflexividad, 40; *véase también* reflexión
Régimen preposicional, 354-355
Reificación, 480; *véase también* reificar
«Reificar», 480-481, 489; *véase también* realidad
Relación:
r. entre cosa y notas, 122, 146
r. predicativa, 224
phylum no es r., 235
respectividad no es r., 287, 427
«r.» y *véase* estado constructo, 289-290
la unidad como algo más que mera r., 324-325
r. y régimen preposicional, 354
«r. transcendental», 423
entre los momentos sustanciales no hay r. hilemórfica, 512
véase respectividad
Relatividad de la necesidad real, 110

Relativización inherente al concepto de clase, 231
Relato:
constitución de los rr. y relación, 287, 427
véase relación, respectividad
Religión:
rr. y realidad como «poder», 510
Remisión:
actualización de la realidad como r., 29, 117, 123, 394
r. al fundamento, 199, 205
r. y *véase* repliegue, 206
véase prius, independencia
Repetición:
idea clásica de generación como r., 252-254
véase generación
Replicación:
generación como r. del *véase* esquema constitutivo, 310, 313, 314-315, 317
véase generación
Repliegue:
r. en *véase* Hegel, 38, 31, 54, 206; *véase también* reflexión
r. de la inteligencia, 206
Reposar:
r. de las notas esenciales, 189, 192
en qué consiste, 206
Representación, 59; *véase también* presentación
Reproducción:
la generación no es mera «r.», 254
véase generación, multiplicación
Res:
r. en Descartes, 4
r. en la escolástica, 387-388, 418-420, 459
r. objecta y realidad, 382
r. objecta y ser copulativo, 405, 406
r. como transcendental, 424, 432
r. como lo real «de suyo», 459-460, 476, 483
esencia como r., 479-480
r. como individual, 489
r. naturalis, eventualis, histórica, 516-517
véase realidad
Respectividad:
idea de r., 181, 274, 287-290
r. y *véase* condición metafísica, 198-199, 201, 205-206
r. y *véase* cosa-sentido, 291
r. externa e interna, 288, 335
r. interna y prioridad de la unidad, 335, 492
r. transcendental, 427, 430-436, 448-449, 481; *véase también* mundo
r. especial a la inteligencia, 430, 449-450
véase relación, correlación, respecto
Respecto:
r. físico de la esencia a la existencia, 9
rr. formales o *véase* dimensiones, 126-130, 157
r. al fundamento, 198; *véase también* condición metafísica
«r. de», 266; *véase también* posición
r. coherencial y versión a los demás, 316, 318-320
el r. de un ente a otro en la escolástica, 387-388
r. extrínseco y propiedades transcendentales, 422-423
notas inesenciales y realidad «en cierto r.», 479
vida y r. formal de realidad, 504
véase resectividad
«Revolución copernicana», 375, 379; *véase también* Kant
Rig-Veda, 179; *véase también* filosofía india, rasa
Riqueza:
r. como *véase* dimensión de la *véase* verdad real, 128, 133, 136; *véase también* patentización
r. e intelección de lo razonable, 132
r. como dimensión de la realidad, 141, 142, 147, 157
r. de una realidad concebible de una sola nota, 370
r. en función transcendental, 495; *véase también* perfección

Saber:
s. empírico y absoluto en *véase* Husserl, 24-25, 27-28, 32
s. humano y realidad simpliciter, 123
s. positivo y *véase* metafísica, 276, 357
s. esencial y notas constitutivas, 352
s. primitivo y s. occidental, 510-511
véase ciencia, conocimiento
Sánscrito, 408; *véase también* lengua
Schein, *véase* apariencia, Hegel
Seguridad:
s. como *véase* dimensión de la *véase* verdad real, 129, 131, 132; *véase* solidez
Semejanza:
unificación por s. no es especie, 230-232
Semítica, *véase* lengua
Sensibilidad:
teoría de la s. como teoría de la *véase* estimulidad, 115, 413
s. como «nota-de» la realidad huma-

na, 279-281, 288-289, 291-292, 333, 362
s. animal y *véase* inteligencia sentiente, 413-414
s. óptica, 362
véase sentir, estímulo, sensitividad, impresión
Sensitividad:
s. y *véase* inteligencia, 365, 369
véase sensibilidad, sentir
Sentido:
esencia como s. en *véase* Husserl, 23-32, 72, 99, 269
s. del ser en *véase* Heidegger, 440; *véase también* temporeidad
s. y *véase* «cosas-sentido», 105
s. estricto de esencia, 17-18, 229, 477, 479
ss. del *véase* «uno» en Aristóteles, 488
ss. y *véase* inteligencia, 414; *véase también* sentir, sensibilidad
Sentiente, 414-416, 452, 507; *véase también* aprehensión, intelección, inteligencia, sentir, sensibilidad
Sentir:
puro s. animal en formalidad de *véase* estímulo, 115-116, 391-393, 413-416, 451-452
unidad de s. y *véase* inteligencia, 393, 413-416, 444-445, 452, 506-507
s. intelectivo y *véase* caducidad, 470
s. e inteligir en Kant, 507
véase sensibilidad, aprehensión, impresión
Ser:
verbo eínai y ousía, 3
s. y *véase* uno en Parménides, 325-326
s. y uno en *véase* Aristóteles, 325
eidos aristotélico como modo de s., 80-81
s. en la *véase* escolástica, 327, 383-389, 403-420, 445; *véase también* ente, esse
s. absoluto en el racionalismo, 62
s. en *véase* Kant, 438
s. en *véase* Hegel, 36, 38-43, 45, 47-54, 57, 196-197, 268, 273
s. en *véase* Husserl, 24-25, 27, 29, 32
s. en *véase* Heidegger, 411, 438-453
Dios como sobre-s., 434; *véase también* pro-ón, Dios
s. y *véase* estar, 130
s. copulativo, 338, 353, 403-408, 412; *véase también* cópula
s. y *véase* realidad, 115, 403-417, 419-420, 432-438, 446-453
qué es formalmente s., 433-435
tiempo como modo de s., 436
s. (de lo) sustantivo, 404-406, 408-412, 434-435
s. y actualidad en la aprehensión, 444
s. de lo aprehendido, 450
haber y s., 112, 320, 324
solamente s., 196-197, 205-207; *véase también* solamente
«s.-hombre» y unidad específica, 306
exigir como momento del modo de s., 331
«s.-esencial» y realidad esencial, 333, 334
s. y *véase* sido, 338-342
«s. tal», 359, 361, 365, 369; *véase también* talidad
durar no es retener el s., 497
el hombre no «es» sucediendo, 03
s. vivo como cosa real, 104-105
s. vivo e individualidad, 166
s. vivo y *véase* vida, 172-173
s. vivo y multiplicación, 240-242
ss. vivos como combinaciones funcionales, 271, 272
ss. vivos como unidad sistemática, 295
ss. vivos y medio, 428
ss. vivos, sustantividad, sustancialidad, 513; *véase también* animal, hombre
Sido:
lo inesencial como lo s. en *véase* Hegel, 54; *véase* indiferencia
ser y s. en la esencia, 338-342
la esencia como algo s., 492
«Significativo», 345; *véase también* lenguaje
Similitud:
s. como fundamento de la comunidad en la filosofía clásica, 307-309
s. genética, 310-311
véase especie
Simplicidad:
unidad de s. en la filosofía clásica, 294
s. estricta de una realidad indisociable, 370
Simplicio, 325
Sinergia de índole y conexión de notas, 136
Singular:
sustantividades ss., 171
individualidades ss., 236
véase singularidad, singulum
Singularidad:
s. y *véase* individualidad, 166-167, 172, 211, 213, 215, 269
s. y constitución transcendental, 484, 487
véase singulum

Singulum:
ss. y *véase* individualidad, 138, 140-141, 166, 487
ss. y *véase* clase natural, 238-239
Sintaxis, 181; *véase también* respectividad
Síntesis:
s. en Hegel, 50
s. en Kant, 283
la unidad esencial no es s., 283-284, 365
Sistema:
qué es s., 144-146
s. como totalidad, 152, 426
s. y *véase* posición, 157, 266, 271
la sustantividad como *véase* sistema, 146-152, 156, 188, 191-193, 267, 274, 343, 480-481
s. sustantivo y lo insustantivo, 164
s. sustantivo y *véase* individualidad, 167, 168, 170
s. de la sustantividad y esencia, 173, 176, 207, 210, 267-268, 279, 287
notas esenciales como s., 101, 191-193, 266, 271, 274, 275-276, 281, 282, 287, 328, 336, 338, 345, 355-356, 474
s. y *véase* subsistema, 191-193, 343
la *véase* unidad esencial como unidad de s., 284, 292-293, 295-298, 324, 326, 335
s. de notas esenciales y talidad, 358-360
determinación genética del s. constitutivo, 253
la *véase* evolución como s., 257
mundo como s., 200, 426
naturaleza como s. de leyes, 106
naturaleza como s. de principios, 396
s. de *véase* posibilidades, 428
s. dimensional, 508; *véase también* dimensiones, sistematismo
realidad como s. de poderes, 510
véase sustantividad, unidad, constructividad, estado constructo, estructura, propiedades sistemáticas, sistematismo
Sistematismo:
s. como carácter primario del sistema, 284
la interioridad como el s. mismo, 493
véase sistema
Sistematización, 268; *véase también* sistema
Situación:
s. en el existencialismo, 5
ss. y posibilidades del hombre, 160
hacerse cargo de la s. por desgajamiento exigitivo, 364
véase posibilidades, realidad, hombre
Sobre-ser, *véase* pro-ón, Dios
Sociedad:
las ss. como cosas reales, 105
propiedades sociales, 137
suceso social y res histórica, 516
Sófocles, 434
«Solamente ser»:
qué es «s.s.», 196-197
«s.s.» como absoluto, 205-207
Solidaridad:
s. de notas esenciales, 281-284
s. como denominación provisional del *véase* estado constructo, 292
véase sistema, «por sí mismas»
Solidez:
s. como dimensión de la verdad real, 129, 133-134, 136
s. como dimensión de la realidad, 141, 142, 147, 157
s. en función transcendental, 495-496; *véase también* estabilidad
véase dimensión
Soto, 459; *véase también* escolástica
Species, *véase* eidos, especie
Spinoza, 155; *véase* perseitas, racionalismo, filosofía moderna
Suárez:
esencia e individuo, 185
talidad y ente, 386
véase escolástica
Subjetiva, o:
ilusión s., 397; *véase entonces* apariencia
impresiones ss. en la filosofía moderna, 414-415, 437; *véase también* impresión
Subjetividad:
s. y transcendentalidad en el *véase* idealismo transcendental, 379
no se trata de situar el problema del ser en la «s.», 451
véase subjetiva, sujeto
Subjetivismo:
las tesis de Heidegger no son un s., 442
apertura y realidad «en sí» en los ss., 502
véase idealismo
Subjetualidad:
prerrogativa de la s. en *véase* Aristóteles, 85-86, 92, 93
s. no es sustantividad, 87-88, 154, 156-161, 163, 382
realidad subjetual y flexión lingüística, 354
véase sustancia, sujeto
Subsistema:
esencia como s., 192-193, 220, 267, 295, 343, 480
s. generador, 314-315
véase sistema

Subsistencia:
s., opuesta a *véase* consistencia, 298
s. y modos transcendentales en la escolástica, 486
Substrato:
«s.» moviente, 496-497; *véase también* movimiento, sujeto, sustancia
Subtensión:
s. dinámica de funciones, 364-365
véase desgajamiento exigitivo
Suceder:
hombre como puro s., 502-503
actualización como un s., 515
véase acontecer, suceso, existencialismo
Suceso:
s. y *véase* hecho, 204, 515-517
hombre como puro s. en el *véase* existencialismo, 209; *véase también* suceder
Suficiencia:
s. constitucional como razón formal de la sustantividad, 151-158, 174, 207, 267, 295, 343, 492
esencia y s. constitucional, 177, 185, 220, 274
s. constitucional y *véase* condición metafísica, 197-198, 205
s. del *véase* subsistema de la esencia, 192
s. de la esencia «por sí misma», 207-208, 267, 285; *véase también* autosuficiencia
s. transcendental, 463, 466, 467; *véase también* limitación
Sujeto:
la realidad como s. en *véase* Aristóteles, 3, 77-78, 85-87, 93, 125, 260, 494; *véase también* subjetualidad, sustancialidad
s. sustancial en el idealismo, 4, 45, 494
realidad del s. y yo en el idealismo transcendental, 380-381
desaparición del «s.» en el existencialismo, 5
s. y lenguaje sustancialista, 161-162, 344, 347; *véase también* logos predicativo
ente como s. de un verbo, 384
s. y unidad clásica, 295, 297
anterioridad del s. a las propiedades en Platón, 325
la sustantividad no tiene carácter de s., 295, 343
talificar no es determinar un s. por una nota, 359
el hombre como s.-a, 159-161
s. y concreción de notas no-constitucionales, 169
estabilidad no significa que la realidad sea s., 496-497
véase subjetualidad, sustancia, sustancialidad, sustantividad
Supositalidad hegeliana, 53, 55, 273; *véase también* supuesto
Supra-stante:
el hombre como s.-s., 159-161
véase hombre, sujeto
Supuesto:
esencia como s. en *véase* Hegel, 43-44, 50, 53-55, 57; *véase también* supositalidad
Sustancia:
s. como recurso clásico que ya no poseemos, 345
s. en Aristóteles, 3, 6, 77-81, 83, 85-88, 93, 125, 145, 154, 182, 512
s. primera y segunda, 93, 182, 480
s. en Descartes, 4
s. en Husserl, 5
s. en los medievales, 154-156, 215, 358
s. en Leibniz, 339-340
s. pensante en el idealismo, 4, 45; *véase también* sujeto sustancial
ss. incorruptibles de los griegos, 254
unidad de s. en la filosofía clásica, 294-296, 298, 366, 478
rasa como s., 302; *véase también* rasa
anterioridad de la s. en la filosofía griega, 325-326
no s., sino sustantividad, 87, 151, 154-161, 185, 193, 215, 224, 250-251, 271, 295, 356, 478, 480, 494, 512-514
s. humana, 159, 161; *véase también* sujeto-a
s. insustantiva, 156-157
s. y determinación originante, 265-267
s. y necesidad sistemática, 270-271
véase sujeto, sustancialidad, subjetualidad, sustentar, sustantividad
Sustancialidad:
s. como *véase* perseidad en la escolástica, 86
no s., sino sustantividad, 87, 151, 154-158, 161, 215, 250-251, 270-271, 275, 293, 295-296, 302, 313, 315, 326, 334, 343, 513-514
s. y *véase* categorías, 158
s. y *véase* originación, 264
s. y *véase* principios sustanciales, 275
quimismo como s., 363
véase sustancia, subjetualidad, sujeto, sustantividad

Sustantivación:
s. de la realidad, 173; *véase también* evolución, sustantividad
s. del *véase* uno, 326
s. del ser, de la conciencia y del espacio-tiempo, 436-437
Da-sein, especie de s. del ser en Heidegger, 442
Sustantividad:
qué es s., 87-88, 146-147, 187, 343, 480-481; *véase también* realidad sustantiva, sistema
ss. simples y compuestas, 147-151
razón formal de la s., 151-164, 174, 207, 267, 295, 343, 492; *véase también* suficiencia
s. no es subjetualidad, 87-88, 154, 156-161, 163, 382
s. no es sustancia, 87-88, 151, 154-162, 185, 193, 224, 250-251, 260, 266-267, 271, 295-296, 356, 478, 480, 494, 512-514
s. no es sustancialidad, 87, 151, 154-158, 161, 215, 250-251, 270-271, 275, 293, 295-296, 302, 313, 315, 326, 334, 343, 513-514
s. sólo la tiene el sistema, 289, 324
s. y *véase* individualidad, 164-174, 212, 213-215, 226
s. y *véase* generación, 260, 313-315
esencia como *véase* momento de la s., 177, 180, 190-194, 195, 247-248, 264, 275, 293, 295, 302, 326, 343, 359, 374, 379, 474, 479, 512
s. fundada en la esencia, 176, 193, 194, 195, 262-271, 274-275
s. y esencia como *véase* rasa, 302-303
s. humana, 242, 266; *véase también* hombre
s. y su *véase* órganon adecuado, 293
el *véase* uno es sólo momento de la s., 326
s. del organismo y *véase* talidad, 362-363
s. y *véase* ser sustantivo, 411, 435
s. del ser, 435, 453
s. de la conciencia, 436-437
s. como principiada, 511-512, 514
«Sustentar», 479-481; *véase también* sustancia, sustancialidad
«Suyo»:
«s.» y *véase* propiedad, 104
el hombre hace «s.» el mundo, 428
«s.» como la clausura cíclica en función transcendental, 484-486
«s.» y *véase* «de suyo», 485, 488-489
«s.» y constitución transcendental, 488-489
el «s. de la esencia cerrada como *véase* individuidad, 503-504
«s.» y *véase* esencia abierta, 503-506; *véase también* persona
véase clausura cíclica, constitución transcendental

Talidad:
esencia y t., 344, 356-371
realidad «talificante», 359-360
t. no es formalmente determinación, 357-359, 363, 372, 456, 457, 458, 459, 473
esencia como estricta t., 474-481
t. y *véase* contenido, 358-359, 473
t. y *véase* exigencia, 360-363, 365-366
t. y *véase* desgajamiento exigitivo, 363-364
t. y *véase* clausura, 367-371
t. del yo y *véase* yo puro, 377
tt. y entes en la escolástica, 386
t. y carácter transcendental, 383, 388
t. y *véase* cosmos, 427, 428
t. y *véase* función transcendental, 432, 454, 455, 456, 482, 499
orden de la t., 357,371, 424, 427, 491
orden de la t. y *véase* orden transcendental, 344, 372, 380, 424-425, 455, 481; *véase también* estructura transcendental
t. humana y persona, 505, 506
Táxis, 256; *véase también* ordenación
Técnica:
t. en los griegos, 77, 83-85, 105, 323
idea nueva de t., 84-85, 107, 323
anterioridad de la unidad en la t., 335
véase naturaleza, ciencia
Tékhne, *véase* técnica
Temporeidad:
t. en Heidegger, 440, 443, 447
véase tiempo
Teología:
t. en *véase* Hegel, 37
«ciencia de visión», de los teólogos, 49
teólogos neoplatonizantes, 434
véase Dios
Teoría:
t. de la sensibilidad, 115, 413
t. del conocimiento ontológico, 442
Término:
idea de esencia como t. de la concepción, 4, 7, 10; *véase también* concepto objetivo
esencia como t. del saber absoluto en Husserl, 24
t. intencional, 11, 25, 72; *véase también* intencionalidad
la verdad real tiene un solo t., 117

unidad quidditativa como t. del subsistema generador, 314
unidad como t. absoluto, 324, 325, 327-328, 336, 356; *véase también* primariedad
t. de la unidad coherencial, 334
carácter del t. de lo trascendental en el idealismo transcendental, 379
realidad no es «t. superior», 400
la presencia en Heidegger no es t. de la comprensión del ser, 439
apertura no es la condición del t. a que se está abierto, 501
véase objeto
Theós:
apelación de Aristóteles al th., 70
th. como separado de la *véase* naturaleza, 77, 79
th. como sujeto de sí mismo, 86
th. como sustancia incorruptible de los griegos, 254
véase Dios
Tí, *véase* quid, «qué»
Tiempo:
esencias invariables en el t., 252, 254
t. griego y cristiano, 254-255
t. cósmico y *véase* evolución, 255-256
t. como modo de *véase* ser, 435-436
sustantivación del t., 436-437
el Da-sein como t. en Heidegger, 440; *véase también* temporeidad
el *véase* devenir de Hegel no es temporal, 56
el *véase* «sido» no es temporal, 338, 341
la *véase* duración no tiene carácter temporal, 497
Tipicidad:
«t.» y *véase* generación, 313
t. transcendental y esencia, 482, 499-507
véase esencia cerrada, esencia abierta
«Todo»:
«t.» en el *véase* rasa es esencia, 303
unidad esencial como exigencia de un «t.», 328, 360, 366
las cosas como un t. en *véase* estado constructo, 355
el *véase* uno como «t.» en Aristóteles, 488
véase totalidad
Tomás:
inicia el tema *véase* esencia-existencia, 94
T. y la función de la esencia, 182-184
T. y la transcendentalidad del *véase* verum y bonum, 423
véase escolástica, filosofía medieval
Totalidad:
actualización de la cosa en su t., 125
unidad de sistema como t., 152-153
unidad de la esencia como t. de notas, 97, 328, 367
t. del sistema constitutivo en determinación funcional, 266
mundo como t., 200
cosas reales como t., 426
véase sistema, mundo
Tò ti en eínai, 3, 75, 254, 255, 347; *véase también* quiddidad
Toti-potencialidad, 253; *véase también* potencialidad
Tradición:
t. platónico-aristotélica, 215
filosofía tradicional, *véase* filosofía clásica
Transcendencia, 376; *véase también* experiencia, transcendente
Transcendental:
lo t. en la *véase* filosofía clásica, 327, 383-389, 418-424; *véase también* escolástica
los tt. clásicos, 387-388, 418-424
lo t. en la *véase* filosofía moderna, 373-383; *véase también* idealismo transcendental
qué es lo t., 411-412, 416-417, 447, 453, 455, 460; *véase también* impresión de realidad, realidad
tt. complejos y simples, conjuntos y disyuntos, 429-432, 435, 467
carácter t. de la esencia, 455-481
estructura t. de la esencia, 481-508
véase transcendentalidad, orden transcendental, estructura transcendental, propiedad transcendental, carácter transcendental, función transcendental, constitución transcendental, dimensionalidad transcendental, tipicidad transcendental, limitación transcendental, relación transcendental, unidad transcendental
Transcendentalidad:
t. en la *véase* escolástica, 389, 421
t. en la *véase* filosofía moderna, 373, 376-379, 388-389
t. y lo transcendental, 388-389
esencia y t., 344, 356, 360, 372, 481, 507-508; *véase también* carácter transcendental
t. y *véase* estructura transcendental, 417
el *véase* «de suyo» es la t., 460, 481
véase transcendental
Transcendentalismo, 379; *véase también* idealismo transcendental

Transcendente:
el acto intelectivo divino es t., 49, 53
objeto «t.» en el idealismo transcendental, 376
Transcurso, 504; *véase también* vida
Transferencia, y *véase* transmisión, 240
Transformación sustancial, 259-260; *véase también* Aristóteles, génesis, evolución
Transmisión:
t. de caracteres y *véase* generación, 240
lo quidditativo y lo transmitido, 243-244
t. y *véase* unidad específica, 310, 313
Transmutación, 262; *véase también* mutación
«Transporte», 310; *véase también* transmisión, esquema constitutivo

Ulterioridad, *véase* distinción ulterior, acto ulterior, actualidad ulterior, reactualización
«Ultimar», 201; *véase también* Creación, metafísica intramundana
Ultimidad:
esencia como u., 195ss., 248, 262-263, 268, 285; *véase también* condición metafísica, carácter individual, inalterabilidad
u. factual y *véase* individualidad, 211
la *véase* minimidad como u. específica en la filosofía clásica, 216-218
minimidad como u. constitutiva, 219-220
esencia como u. de *véase* mismidad, 251, 258
Unica, o:
el individuo como u., 167
la realidad material como u., 171
esencias constitutivas «uu.», 242
véase unicidad
Unicidad de la vida, 172; *véase también* única
Unidad:
esencia como u. eidética de sentido, 26
«u. ideal» de Husserl, 229-230
esencia como u. metafísica «definida», 81-82; *véase también* Aristóteles, uno
u. en la filosofía clásica, 222, 282-283, 293-296, 305-308, 314-315, 488
u. de semejanza, 230; *véase también* clase
u. numeral, 138-141, 166, 170, 211, 307, 315, 484, 487
u. de comunidad, 306-311
u. de conjunción, 293-296
u. de inherencia, 293-296, 478
u. de sustancia, 293-296, 513-514
u. formal, 307-309, 314-315
u. procesual, 340-341; *véase* Hegel
u. y contradicción, 68, 282
u. «unificante», 339-340; *véase también* Leibniz
u. en la filosofía india, 300-304
u. de la esencia, 15-19, 97-101, 173, 187; *véase también* unidad esencial
u. primaria de la cosa actualizada, 121
u. de las dimensiones de lo real, 134, 498
u. estructural de la realidad simpliciter, 135-142
u. primaria de lo real como u. de sistema, 143-153, 157, 167, 174, 187; *véase también* sustantividad
u. funcional, 150; *véase también* combinación funcional
u. constitucional y lo *véase* constitutivo, 190
u. filética, 240-242, 315-320; *véase también* unidad específica, respecto coherencial
u. de comunicación, 320
u. de originación, 320
u. específica o quidditativa, 241, 300, 305-321
u. generacional, 241
u. quidditativa y *véase* unidad esencial, 305-320
u. de la *véase* vida, 172
mundo como u., 199; *véase también* mundo
cosmos como u., 199-200
u. de poder y necesidad como *véase* posibilidad, 272
u. de mente y expresión, 345
u. del *véase* ser, 411, 436
u. metafísica de la inteligencia sentiente, 414
unidad constitutiva, *véase* unidad esencial
u. esencial y u. sustantiva, 278
el problema de la u. esencial, 187, 276-277, 279-286
u. esencial como *véase* solidaridad, 281
razón formal de la u. esencial, 287-321; *véase también* coherencia, sistema
u. coherencial, 298-300, 315, 317-321, 334, 342, 366-367, 478-479, 482, 491
u. de adherencia, 478-479
u. esencial como u. de *véase* sistema, 281, 284, 295-297, 324

u. esencial como *véase* estado constructo, 292-293, 297
primariedad de la u. esencial, 322-342, 356, 360; *véase también* anterioridad, prioridad, «en»
u. de *véase* talidad, 360-361, 364-371
u. exigencial, 328-331, 339, 365-366; *véase ambién* exigencia
u., constructividad y «de suyo», 474-475, 476, 482-483; *véase también* constructividad
u. transcendental, 483-488; *véase también* constitución transcendental
u. talitativa y dimensionalidad, 491-493
u. de sustantividad y estructura, 513-514
véase uno, unum
Unificación:
la *véase* unidad de lo real no es u., 143, 148
u. de la especie por semejanza, 230; *véase también* clase
la *véase* unidad esencial como supuestamente «unificante», 339-340
Unión, 143, 148; *véase también* unificación
Universal:
origen del problema de los uu., 93
los uu. como progreso de la escolástica sobre Aristóteles, 94, 182
los uu. y el problema de la especie, 311
el concepto de ente no es u., sino transcendental, 387
el uno como «u.» en Aristóteles, 488
véase escolástica
Uno:
el *véase* individuo como «u.» y único, 167
lo real es siempre «u.», 479
tema del «u.» en Aristóteles, 229, 282, 294-295, 306, 325-327, 488; *véase también* indivisión
el u. en Platón, 229, 306
el u. en Parménides, 325-326
ente como «u.» en la filosofía tradicional, 282; *véase también* unum
véase unidad
Unum:
u. como transcendental en la escolástica, 387-388, 418-422
u. como transcendental simple, 432, 486
u. y constitución transcendental, 488
véase uno, unidad, transcendental
Upanisad, 179, 300, 304; *véase también* filosofía india, rasa
Valores, 274; *véase también* posibilidades
Védico, 407; *véase también* lengua
Veracidad divina, 4; *véase también* Descartes, verdad
Verbo:
vv. de realidad y *véase* ser, 406-407
véase ser copulativo
Verdad:
v. en *véase* Hegel, 43, 45, 50, 51-53
v. de razón y error, 47-48
v. en el *véase* racionalismo, 60
v. «del logos», 34
v. lógica, 117, 119
v. ontológica, 34, 51-53, 60, 64-65, 117, 119
v. conceptiva, 65
v. en *véase* Descartes, 373, 381
v. en el *véase* idealismo transcendental, 373, 375; *véase también* Kant
orden de la v., 373, 381, 382-383
v. como propiedad transcendental, 419, 422-423; *véase también* verum
v. como desvelación, 116
v. del ser en Heidegger, 440-441, 443
v. y realidad, 110-111, 112-134, 408
véase verdad real, realidad verdadera, vero-símil, verum
Verdad real:
v.r. y *véase* verdad ontológica, 34, 65, 117-119
en qué consiste la v.r., 117-120
v.r. y *véase* dimensiones, 120-127, 131-132
v.r. y dimensionalidad, 491-492
véase verdad, realidad verdadera
Verdadear, 112, 119, 123; *véase también* verdad real
Vero-símil y verdadero, 132; *véase también* verdad
Versión:
v. de las notas entre sí, 283-284, 287-289; *véase también* respectividad
v. de las cosas a la vida humana, 291; *véase también* cosa-sentido
v. del individuo a los demás, 318-320; *véase también* respecto coherencial
Verum:
v. como transcendental en la escolástica, 388, 418-419, 422-423
v. como transcendental complejo conjunto, 429-432
v. y *véase* esencia abierta, 501
Vida:
v. y distinción conceptiva de notas, 12
v. no es nota física de un sistema, 145
posibilidades de v. del hombre, 105, 291; *véase también* posibilidades, cosa-sentido
v. e individualidad, 169
rasa como elixir de v., 179
v. y *véase* materia, 172-173
devenir de un viviente en el mundo, 433
v. humana y *véase* persona, 504-505
véase ser vivo, animal, hombre
Virtud:
v. por *véase* apropiación, 159
vv. o principios activos en la esencia como *véase* rasa, 300-301
véase moral
Vis:
v. de *véase* Leibniz y actividad de la sustancia, 340
v. de Leibniz y estructura, 512
Visión:
«ciencia de v.», 49
v. de la realidad en dimensiones, 127; *véase también* «dentro»
v. mental como algo ante-predicativo, 218
Vitalización de la materia, 172; *véase también* vida
Vivencia de la realidad como hecho, 196; *véase* aprehensión
Viviente, *véase* vida, ser vivo
Volición divina y realidad, 49; *véase también* creación
Voluntad:
función transcendental de la v., 423-424
véase ente inteligente y volente, cosa inteligente y volente, esencia inteligente y volente

Wirken, 390; *véase también* érgon

Yo:
y. en *véase* Hegel, 45
y. en el idealismo transcendental, 373-382, 388
y. puro-y. empírico, 374, 377-378
y. y su realidad, 380-381
véase idealismo transcendental, Kant, Husserl
Yoidad, 377; *véase también* yo

Zona:
zz. de realidad, 238, 243
mundo como z. de realidad, 431

INDICE DE MATERIAS

Págs.

Parte primera

EL PROBLEMA DE LA ESENCIA

INTRODUCCIÓN ... 3

Capítulo 1.—El problema de la esencia ... 7

Capítulo 2.—Determinación provisional del concepto de esencia ... 15

Parte segunda

ALGUNAS IDEAS CLASICAS ACERCA DE LA ESENCIA

Capítulo 3.—La esencia como sentido ... 23

Capítulo 4.—La esencia como concepto ... 33

§ 1.—La esencia como concepto formal ... 36

§ 2.—La esencia como concepto objetivo ... 59

Capítulo 5.—La esencia como correlato real de la definición ... 75

Págs.

Parte tercera

LA ESENCIA, MOMENTO ESTRUCTURAL DE LO REAL

Capítulo 6.—Resumen introductorio ... 97

Capítulo 7.—El ámbito de lo «esenciable» ... 103

Capítulo 8.—La realidad «esenciada» ... 109

§ 1.—Realidad y verdad ... 112

§ 2.—Unidad estructural de la realidad *simpliciter* ... 135

§ 3.—Carácter formal de la unidad de lo real ... 143

Capítulo 9.—La «esencia» misma de lo real ... 175

Sección 1.—Carácter propio de la esencia ... 176

Sección 2.—Análisis interno de la esencia ... 187

Artículo 1.—Las notas esenciales ... 188

§ 1.—La esencia, momento último de la sustantividad ... 195

I.—La esencia: su condición metafísica factual ... 196

II.—La esencia: su carácter entitativo individual ... 211

III.—La esencia: su contenido constitutivo inalterable ... 249

§ 2.—La esencia, momento fundante de la sustantividad ... 264

Artículo 2.—La unidad esencial ... 278

§ 1.—El problema de la unidad esencial ... 279

§ 2.—Sobre la razón formal de la unidad esencial ... 287

§ 3.—Sobre la primariedad de la unidad esencial ... 322

Págs.

Artículo 3.—Esencia y realidad 343
§ 1.—Esencia y logos 345
§ 2.—Esencia y talidad 357
§ 3.—Esencia y transcendentalidad 372
I.—La idea del orden transcendental 373
1. La transcendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica ... 373
2. La idea de lo transcendental... 388
3. La idea de una estructura transcendental 417
II.—Consideración transcendental de la esencia 455
1. La esencia: su carácter transcendental 456
2. La esencia: su estructura transcendental 481

Artículo 4.—Carácter principial de la esencia ... 509

INDICE ANALÍTICO 519

En diciembre de 1962 publicó XAVIER ZUBIRI el libro *Sobre la esencia*, como primer volumen de la serie titulada «Estudios filosóficos». Habían pasado diecisiete años desde la aparición de *Naturaleza, Historia, Dios* (1945) y habrían de transcurrir otros tantos hasta la publicación en 1980 del segundo volumen de los «Estudios filosóficos», *Inteligencia sentiente*, seguido poco después por *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). Cuando le sorprendió la muerte en septiembre de ese último año, Zubiri estaba dando la última mano a un nuevo libro, *El hombre y Dios*, publicado en diciembre de 1984. En *Sobre la esencia* —reeditado ahora con un amplio y completo índice analítico— inició Zubiri la publicación de su filosofía madura, que culmina en la trilogía sobre la intelección humana. Al releer el libro de 1962 desde la última producción zubiriana, los viejos conceptos adquieren nuevos y más matizados perfiles. Ya no es posible seguir confundiendo su idea de la realidad con la propia del realismo clásico. Frente a la realidad como lo que es «en sí» (realismo) o lo que tiene existencia «en mí» (idealismo), Zubiri defiende que la realidad es algo que se actualiza al hombre «en» la aprehensión como «de suyo», y por tanto con unos caracteres formales previos a la clásica polémica entre realismo e idealismo sobre lo que las cosas son «allende» la aprehensión. No es que la pregunta por lo que las cosas sean allende la aprehensión carezca de sentido, pero sí es ulterior al problema radical y primario de la filosofía, el de las cosas en tanto que meramente actualizadas en la aprehensión humana. En la aprehensión las cosas se le actualizan al hombre como algo «en propio» o «de suyo», es decir, como un conjunto clausurado de notas. El «de suyo» tiene «suficiencia constitucional» y, por tanto, «sustantividad». En la aprehensión se actualiza la sustantividad como «tal» sustantividad (hombre, piedra o árbol) y como simplemente «real». Esto define los dos órdenes de la realidad, el «talitativo» y el «transcendental». Son «órdenes» porque se hallan ordenados el uno al otro, están «en función» recíproca. El objeto primario de la filosofía es el estudio talitativo y transcendental de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión. Sólo a partir de ahí tiene sentido preguntarse por lo que las cosas son allende la aprehensión, en la realidad del mundo. Es el objeto del conocimiento en sus diferentes formas, y particularmente del conocimiento científico.